SCHELLING
ESENCIAL

EL ARTE ES LA ÚNICA Y ETERNA REVELACIÓN

Introducción y antología por

CARLES RIUS SANTAMARIA

MONTESINOS / ESENCIAL

SCHELLING
ESENCIAL

EL ARTE ES LA ÚNICA Y ETERNA REVELACIÓN

Introducción y antología por

CARLES RIUS SANTAMARIA

MONTESINOS / ESENCIAL

Colección dirigida por Miguel Candel

Edición propiedad de Ediciones de Intervención Cultural
Diseño Colección: Miguel R. Cabot

ISBN: 978-84-15216-92-6
Depósito legal: B-
Imprime: Publidisa
Impreso en España

Sumario

Introducción

Durante décadas Schelling ha sido considerado un filósofo de segunda fila. Los motivos han sido diversos, sin menospreciar la alargada sombra de su compañero y después rival, Hegel. Solamente una vez terminada la Segunda Guerra Mundial, gracias al empeño de algunos estudiosos alemanes, empezó a circular una visión del pensamiento de Schelling que despertaba el interés por su obra: ya no era visto como el que balbuceó lo que Hegel había expresado a la perfección en su sistema, sino como aquel que consiguió resistirle y allanó el camino para las críticas al idealismo del siglo XX. Sin embargo, todavía hoy algunos creen que el pensamiento de Schelling es desordenado e incoherente. Y sobre esto quisiera decir ya aquí cuatro palabras.

Es cierto que su obra no tiene una continuidad como la de otros filósofos de su época (Kant, Fichte, Hegel...). Y, por de pronto, se pueden dar algunos motivos que justifiquen este hecho: Schelling escribió mucho, durante un largo período de tiempo y en una época llena de convulsiones que le afectaron directamente.

Ahora bien, en mi opinión, una lectura atenta y extensa de las obras de este filósofo permite darse cuenta de que en ese aparente desorden, a pesar de abundar en senderos solo señalados o dejados a medias, también hay algunos hilos conductores y más coherencia de lo que parece a primera vista.

Además, su estilo peculiar nos permite valorar algo difícil de apreciar en otros filósofos que se han esmerado en dejar una obra bien

pulida: el andamiaje de la investigación filosófica, un avanzar lleno de dificultades y correcciones, en el que la confianza en la intuición a veces es tan importante como la erudición y la razón.

Aquí, pues, se intentará abordar sin prejuicios esa manera de pensar y escribir, para ver si en ella podemos descubrir algo positivo: no tanto una flojera de la razón, como el filosofar a la manera de Heráclito y Sócrates, a saber, con un pensamiento que se hace continuamente.

Este libro consta de dos partes principales. La primera es este estudio preliminar, en el que se hace una introducción a la obra del filósofo. Y la segunda una antología con algunos de sus textos más significativos.

Por lo que se refiere al estudio, lo he dividido en doce capítulos. La mayor parte de ellos trata las etapas sucesivas de la obra del filósofo. Después viene una presentación de la influencia del pensamiento de Schelling hasta nuestros días. Y por último, unas conclusiones.

En la vida y obra de Schelling, se acostumbra a distinguir dos grandes épocas: la primera abarca desde la fecha de finalización de sus estudios hasta 1806, y la segunda desde esta fecha hasta su muerte, en 1854.

Y en esas dos épocas se suele diferenciar una serie de etapas, sin que haya un acuerdo unánime respecto al número de ellas. En este escrito me he decidido por las seis que presentaré a continuación, por ser las que juzgo principales. Pero ante todo quisiera aclarar que son etapas no establecidas explícitamente por Schelling, sino señaladas por los historiadores de la filosofía y, por tanto, imprecisas, solapándose algunas de ellas en parte. No obstante, creo que es útil respetarlas.

A lo largo de esas seis etapas iré presentando los escritos más importantes, explicando el pensamiento que contienen, todo ello acompañado de algunos datos biográficos, pues creo que éstos, además de ayudar a seguir el conjunto de una obra tan diversa y extensa como es el caso, también permiten tomar conciencia del contexto ex-

cepcional en el que se movió este filósofo: en un espacio relativamente pequeño de la Europa central, en un período de grandes cambios sociales y culturales, Schelling se relacionó directamente con algunos de los intelectuales y artistas más brillantes que ha dado este continente, quedando sus avenencias y discrepancias reflejadas en sus escritos.

En lo que respecta a la antología, he seleccionado fragmentos que representen las distintas etapas del pensamiento del filósofo, de manera que el lector pueda adquirir una mínima idea del conjunto de la obra. También he procurado escoger algunos de los textos interesantes que todavía no están traducidos a la lengua castellana.

Pero quisiera advertir al lector que gran parte de los textos de las obras completas de Schelling son apuntes de lecciones impartidas por el filósofo, recopilados después de su muerte por los editores, y no textos preparados por el autor para su publicación. Aún así, en la traducción que he hecho —siempre que el texto terminara siendo comprensible— he intentado alterar lo mínimo posible el original: ello puede, a veces, hacer la lectura un poco menos fluida, pero de este modo resalta más el entramado conceptual que el filósofo se proponía transmitir en sus clases.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling nació el 27 de enero de 1775 en Leonberg, una ciudad situada en la antigua región de Suabia, ahora en Baden-Wurtemberg. El pequeño Friedrich creció en un ambiente donde la religión y la erudición tenían una presencia importante: Suabia era una región en la que predominaba el pietismo (movimiento de las iglesias reformadas que pone el énfasis en el sentimiento religioso); sus padres provenían de familias de pastores protestantes y su padre mismo era pastor y profesor, con extensos conocimientos de cultura oriental.

Como alumno, Schelling sobresalió muy pronto: terminó la escuela con un buen dominio de lenguas antiguas (latín y griego) y entró en la universidad con sólo 15 años de edad en la prestigiosa Fundación de Tubinga, donde aprendió lenguas semíticas (arameo, hebreo y árabe), teología y filosofía (Platón, Leibniz...).

Fue también en la Fundación donde Schelling leyó por primera vez y a escondidas, en medio del entusiasmo que la Revolución Francesa había suscitado entre el alumnado (Hölderlin y Hegel eran sus compañeros), las primeras páginas de las obras de Rousseau, Herder, Schiller, etc.

En 1793, Fichte hizo una visita a Tubinga, a la que siguió otra en 1794. El joven estudiante quedó fuertemente impresionado por el discurso de este filósofo idealista. Su pensamiento influyó en los primeros escritos de Schelling, los que van de 1793 a 1796 y que forman la primera etapa de su obra.

1. La etapa fichteana

Para abordar los escritos de esta primera etapa empezaré dando noticia de algunos hechos importantes de su contexto intelectual. En primer lugar, Immanuel Kant (1724-1804) acababa de publicar la *Crítica del juicio* (1790), colofón de la *Crítica de la razón pura* (1781) y la *Crítica de la razón práctica* (1788). Con estas tres obras, el filósofo de Königsberg había conseguido identificar los límites de tres ámbitos: el conocimiento científico, la moral, y la estética. Sin embargo, poco después apareció la cuestión de cómo se podrían relacionar esos tres ámbitos, de una manera sistemática y unitaria.

Justamente en medio de ese empeño surgió otro acontecimiento importante: la publicación, por parte de Fichte, de los *Fundamentos de toda la doctrina de la ciencia* (1794), obra en la que el filósofo intenta la construcción de todo lo dado a partir de un sólo principio: la

conciencia entendida como acción libre, el Yo que se pone a sí mismo.

Y en tercer lugar, un acontecimiento relacionado, indirectamente, con la filosofía del racionalista Spinoza, un pensador entonces ya muy conocido en Alemania. Así, en 1785 se había producido una controversia entre Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) y Moses Mendelssohn (1729-1786), la conocida como "disputa sobre el panteísmo" (*Pantheismusstreit*). En esa discusión, Jacobi acusó a Lessing de panteísta por defender las ideas de Spinoza —concentradas en la expresión *hen kai pan*, "Uno y Todo"—, mientras que Mendelssohn salió en defensa de Lessing.

El hecho es que esa disputa había sido sólo el inicio de un debate público en Alemania —la tierra donde había tenido lugar la reforma protestante de Lutero— sobre la conveniencia o no de tratar la religión desde la filosofía. Este debate, que duraría varias décadas, tendría otros momentos álgidos, en los cuales siempre habría un mismo adalid de la religión: Jacobi. Para él, cualquiera que intentara defender la religión principalmente desde la razón, y no desde el sentimiento y la fe, era sospechoso de panteísta o ateo. Como veremos, poco después la sospecha recayó en Fichte, y más tarde en Schelling.

Pues bien, una vez dadas estas pinceladas sobre el contexto intelectual, pasemos a ver las obras que Schelling escribió en esta primera etapa.

Se trata de tres textos: *Sobre la posibilidad de una forma de filosofía en general* (1794); *Del Yo como principio de la filosofía* (1795); y *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* (1795).

El primer escrito es una obra con un estilo académico, en el cual se manifiesta un joven pensador todavía muy apegado a las ideas del filósofo que admira, Fichte.

Lo cierto es que hay que ir a la segunda obra, *Del Yo como principio de la filosofía*, para percibir las primeras manifestaciones de la fuerza y la profundidad que caracterizarán el pensamiento de Schelling. Allí, el filósofo empieza con un propósito similar al de Fichte: orga-

nizar todo el saber desde un principio fundamental, el Yo absoluto, entendido como trascendiendo todo yo empírico. Según Schelling, este Yo absoluto, que pretende ser unidad del conocimiento y de la acción —los dos temas de las primeras críticas de Kant—, sólo es asequible mediante lo que él llama "intuición intelectual" —un término ya usado por Fichte—, la cual hay que comprender como un tipo de conocimiento ni sensible ni conceptual.

A partir de ese Yo absoluto, Schelling intenta inferir, orgánicamente, todo el saber que Kant había sintetizado en las cuatro categorías de los juicios: cantidad, cualidad, relación y modalidad. Así, el Yo absoluto es comprendido como: unidad en relación con la multiplicidad; realidad absoluta con respecto a toda realidad concreta; causa de todo; y Yo ilimitado del cual depende la libertad humana.

En las últimas páginas de este texto, se puede constatar que Schelling, en ese empeño por organizar todo el saber alrededor de un solo principio, recoge dos ideas que ya estaban presentes en la *Crítica del juicio* de Kant y que dejan entrever la dirección que tomará su pensamiento posterior: la idea de la naturaleza como un todo orgánico, con un principio unitario y un sentido direccional (teleología); y la idea según la cual el hombre, con su yo empírico, tiene que intentar colaborar en ese sentido con la naturaleza.

En el tercer escrito de esta primera etapa, *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, Schelling sigue la búsqueda de ese único principio, en una referencia constante a los autores ya citados, pero aquí mostrando ya más claramente sus propias ideas. El filósofo parte de una distinción entre los dos conceptos que aparecen en el título: dogmatismo y criticismo. Por dogmatismo entiende la identificación del absoluto con el mundo objetivo, y considera a Spinoza el máximo representante de esa corriente. Opuesto a él, define el criticismo como la identificación del absoluto con el sujeto, y pone a Fichte como mejor ejemplo de esa tendencia. Después, Schelling critica el dogmatismo por hacer diluir el sujeto en el mundo objetivo y rechaza el cri-

ticismo porque estima que en el sujeto queda engullido el objeto. En ambos casos, el filósofo ve en peligro la libertad. De ahí que, frente a ellos, proponga un punto intermedio definido como la capacidad de permanecer en el mundo de la representación, es decir, aquella situación en la que, respetando los límites que impone el mundo exterior, al mismo tiempo se desarrolle la experiencia interna; y que ésta, a su vez, sea susceptible de exteriorizarse en el arte.

Este punto intermedio que Schelling reivindica al final de su primera etapa lo sitúa ya en esa difícil posición entre idealismo y realismo que nos da una primera explicación de su estilo de hacer filosofía.

En resumen, en los escritos de esta primera etapa se puede constatar: la influencia de Kant, Fichte y Spinoza en el joven Schelling, su posición en relación con las ideas principales de esas tres figuras, así como la paulatina formación de un punto de vista propio que anuncia los primeros senderos por los que, después, discurrirá su pensamiento filosófico.

En diciembre de 1795, una vez terminados los estudios universitarios, el joven licenciado entró como preceptor en la casa del duque de Riedesel, en Leipzig. Schelling ejerció esta tarea hasta el verano de 1798, realizando diversos viajes por Alemania. En esos años se inició la segunda etapa de su obra.

2. La filosofía de la naturaleza

A principios de 1796, en uno de sus primeros viajes como preceptor, Schelling se encontró con sus antiguos compañeros Hölderlin y Hegel. De ese encuentro salió una especie de manifiesto, conocido como *El más antiguo programa del sistema del idealismo alemán* (o *Primer programa*).

Franz Rosenzweig, quien encontró este documento unas décadas más tarde, atribuyó la autoría principal del escrito a Schelling, con-

clusión que, después, ha sido discutida. Sin embargo, sí es cierto que la mayoría de las ideas que están apuntadas allí, Schelling las desarrolló a lo largo de su obra posterior, empezando por su filosofía de la naturaleza.

El contenido programático de ese escrito de pocas páginas puede resumirse en los siguientes puntos: la aspiración a elaborar una física en grande que incluya la condición moral del hombre; la estética entendida como forma de conocimiento y como ética; el papel decisivo de la libertad en el hombre; y la idea de una nueva religión fundada en la razón y en la sensibilidad.

Centrándonos en los escritos dedicados a la filosofía de la naturaleza, en septiembre de 1797 apareció el primero de ellos bajo el título *Ideas para una filosofía de la naturaleza*. Y en ese mismo año, Schelling publicó una introducción, la cual constituye una buena aproximación al mismo.

En este escrito aparecen ya algunos de los temas que estarán presentes en las obras de esta etapa. En primer lugar, la concepción de la naturaleza como si fuera un todo orgánico, idea elaborada bajo la influencia de la *Crítica del juicio* de Kant. En segundo lugar, y relacionado con ello, la representación de la naturaleza como un proceso evolutivo, de menor a mayor complejidad, de manera similar a como Herder había presentado el proceso histórico, en *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (1784-1791). Y en tercer lugar, la explicación de ese proceso evolutivo a partir de dos principios contrapuestos, presentes en los primeros grados de la materia, pero que también se manifiestan en el espíritu humano: una fuerza de atracción, y una fuerza de repulsión (en la obra *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (1786), Kant ya había hablado de estas dos fuerzas).

En 1798, Schelling presentó una segunda obra en la que ampliaba lo expuesto en la primera: *El alma del mundo*. Con la expresión "alma del mundo" —tomada del *Timeo* de Platón—, Schelling recurría a la

tradición filosófica para seguir desarrollando la idea de la naturaleza como un todo orgánico.

Con estas dos primeras obras, el filósofo empezó a ser conocido en los círculos intelectuales del momento, y tuvo los primeros contactos con algunos de sus miembros. Así, Goethe y Schiller quedaron entusiasmados con *El alma del mundo*, y en junio de 1798, el filósofo conseguía, por mediación de Goethe, una plaza como profesor de la Universidad de Jena.

Camino de esta ciudad, Schelling pasó por Dresde y permaneció allí durante el mes de agosto, conociendo al grupo de los primeros románticos (*Frühromantiker*): August Wilhelm Schlegel y su esposa Carolina Böhmer, el hermano del primero, Friedrich Schlegel, y su esposa Dorothea Veit, Novalis, el poeta Diederich Gries, y el nórdico Steffens, futuro alumno de Schelling y posterior amigo suyo. Como veremos más adelante, este encuentro fue muy importante para el filósofo.

A primeros de octubre, Schelling llegó a Jena y poco después empezó a dar clases en la universidad. A partir de ese momento, la vida del filósofo pasó a ser como la de muchos profesores: estudio, clases y vida social. Las relaciones sociales que Schelling cultivó en Jena fueron, principalmente, con los autores románticos que había conocido en Dresde y que también se habían desplazado a Jena, más algunos que se incorporaron después, como Schleiermacher y Ludwig Tieck. Además, Schelling no perdió el contacto con Goethe y Schiller que no estaban lejos, en Weimar.

Fue en este contexto cuando se produjo el segundo asalto del combate entre filosofía y religión, la conocida como "disputa del ateísmo" (*Atheismusstreit*): en esta ocasión Jacobi acusó a Fichte, que en aquel momento también estaba dando clases en Jena, de ateísmo. Schelling, a pesar de las diferencias que ya tenía con el filósofo idealista, se sintió más próximo a las ideas de éste, pero no llegó a expresarlo públicamente. Al final, Fichte tuvo que "exiliarse" a Berlín.

Durante el año 1799, mientras ejercía de profesor en la universidad, Schelling publicó otro escrito: *Primer proyecto de un sistema de la filosofía de la naturaleza*, completándolo después con una introducción. En esta obra se expresa con más claridad la intención de mostrar la autonomía de la filosofía de la naturaleza respecto al pensamiento de Fichte. Este esfuerzo de independencia con respecto a la filosofía transcendental se puede resumir con la afirmación de que el propio espíritu está condicionado por la materia. Más en concreto, en ese escrito Schelling defiende la idea de una *física especulativa*, en contraposición con una concepción mecanicista de la misma. En esta física se diferencia entre la productividad y los productos de la naturaleza. En la primera existen los dos principios ya mencionados: la fuerza de repulsión, tendencia expansiva, y la fuerza de atracción, orientación contractiva. La relación entre estos dos principios es la que genera todos los productos de la naturaleza. En el estudio de la naturaleza como resultado se presenta la jerarquía que se convertirá en el esquema básico con el cual el filósofo presentará la naturaleza en su manifestación exterior:

Primera potencia: la materia.
Segunda potencia: proceso dinámico.
Tercera potencia: producto orgánico.

En la cima de los más sofisticados desarrollos del producto orgánico, Schelling sitúa al hombre: el ser capaz de hacer consciente todo el proceso que en la naturaleza se da de manera no consciente. De esta forma, Schelling se convierte en el primer pensador que explícitamente hace de lo no consciente un tema de estudio filosófico.

La introducción al *Primer proyecto* nos sitúa en el camino hacia el *Sistema del idealismo transcendental* (1800), para muchos la obra más sistemática de Schelling. En este libro, la filosofía de la naturaleza queda claramente incluida en el desarrollo paulatino hacia lo espiri-

tual. Este desarrollo acaba en el hombre y en su intuición para captar todo el proceso de la naturaleza como unidad. La expresión exterior de esa intuición aparece en el arte, con el cual el filósofo culmina el escrito.

Posteriormente, Schelling escribió más obras dedicadas íntegramente a la filosofía de la naturaleza: *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física* (1800), y *Sobre el verdadero concepto de la filosofía de la naturaleza y la forma adecuada de resolver los problemas que plantea* (1801). En estas obras aún se pone más énfasis en la importancia de la filosofía de la naturaleza en relación con la filosofía del Yo, que antes había defendido.

Y todavía en 1806 aparecieron tres escritos dedicados a esta temática: *Aforismos para la introducción a la filosofía de la naturaleza*, *Aforismos sobre la filosofía de la naturaleza* y un añadido a la nueva edición de *El alma del mundo*, titulado *Sobre la relación entre lo real y lo ideal en la naturaleza*. Pero en estas obras ya se puede entrever el tránsito hacia la segunda gran época del filósofo, de manera que hay menos referencias a las ciencias empíricas del momento, y el tratamiento de la naturaleza tiene un aire religioso, casi místico.

Finalmente, Schelling escribió una obra que, como bien indica el título, significa la ruptura definitiva con el pensamiento de Fichte: *Presentación de la auténtica relación de la filosofía de la naturaleza con la doctrina de Fichte corregida* (1806).

En síntesis, la filosofía de la naturaleza fue para Schelling el pensamiento que le permitió irse distanciando de su primera filosofía fichteana. Esta afirmación de la naturaleza ante el Yo lo aproximó a los autores románticos de la época. Pero el punto de vista filosófico que Schelling dio a su disciplina también le permitió distanciarse de esos autores e ir desarrollando otro pensamiento, en el que la filosofía de la naturaleza quedaría incluida.

Eso explicaría que Schelling siguiera escribiendo sobre la filosofía de la naturaleza hasta 1806, cuando, en realidad, a partir de 1800 en

su filosofía predominaba otro pensamiento, que es el que da nombre a la tercera etapa.

3. La filosofía de la identidad y la filosofía del arte

La tercera etapa abarca, en sentido estricto, de 1800 a 1803, período en el que Schelling todavía estaba en Jena. Lo que caracteriza las obras de esta etapa es la presencia de un esquema que, en realidad, ya estaba implícito desde los primeros escritos y que lo siguió estando después, pero que durante este período pasó a un primer plano. Me refiero al esquema-narración de una unidad originaria (entre lo objetivo y lo subjetivo), la cual en gran parte se ha perdido, pero que concibe el desarrollo de la naturaleza y del espíritu, en sus distintas expresiones (arte, historia, religión...), como el camino para recuperar tal unidad. Es justamente esta identidad originaria, que está presente como un desiderátum, lo que da nombre al pensamiento de esta etapa, la filosofía de la identidad.

De una manera u otra, desde distintos puntos de vista, y con diferente terminología, este esquema de la identidad aparece en obras como: *Presentación de mi sistema de la filosofía* (1801), *Ulteriores presentaciones del sistema de la filosofía* (1802) y *Lecciones sobre el método de los estudios académicos* (1803).

Aquí, empero, quisiera centrarme en un grupo de escritos en los que, junto al esquema-narración mencionado, se pone el énfasis en el arte como el medio adecuado para hacer presente esa unidad originaria.

Como se ha podido ver, las primeras manifestaciones del interés de Schelling por el arte ya estaban en las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, así como en el manifiesto de 1796, *Primer programa*. Ahora bien, para entender la dimensión que el arte adquirió en su obra a partir de 1800 hay que remontarse otra vez al verano

que el filósofo pasó dos años antes en Dresde y a la relación que allí inició con los autores románticos. Durante aquel mes de agosto de 1798, Schelling y estos autores realizaron diversas visitas a los museos de la ciudad, a partir de las cuales se dieron animadas conversaciones entre ellos. Como resultado de esas situaciones surgieron diversos escritos, por ejemplo: *Los cuadros*, de A. W. Schlegel y su esposa Carolina, y *Sobre la poesía*, de F. Schlegel.

En el caso de Schelling, esa experiencia fue especialmente importante, pues formó el germen de su conciencia del "arte como revelación". Y esta conciencia tuvo su primera expresión en la citada obra de 1800, *Sistema del idealismo transcendental*, en la que el arte pasa a ser considerado, por primera vez en la historia del pensamiento occidental, el *órganon* de la filosofía, es decir, el instrumento adecuado para el conocimiento de la verdad.

Después de 1800 vinieron otros escritos en los que el arte tiene cierto protagonismo como *órganon*, si bien a veces disputándose ese privilegio con la filosofía. Así, en la obra de 1802, *Ulteriores presentaciones del sistema de la filosofía*, el arte es presentado como la máxima expresión del universo. Y posteriormente vinieron una serie de obras dedicadas exclusivamente a la filosofía del arte. En primer lugar, *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas* (1802), donde, bajo la forma de una conversación que recuerda los diálogos de Platón, se afronta el tema de la relación entre la verdad y la belleza, la filosofía y la poesía. Más tarde apareció la *Filosofía del arte* (1802-1803), una obra ambiciosa, que está dividida en dos grandes partes: en la primera se trata el arte desde un punto de vista especulativo, recogiendo la idea que ya orientaba el *Sistema del idealismo transcendental*, según la cual el arte es la culminación de todo un proceso, pero desarrollando aquí su sentido de totalidad; y en la segunda parte se presentan, con cierto detalle, las distintas disciplinas artísticas, de manera que la música, la pintura, la arquitectura, la escultura y la literatura son catalogadas orgánicamente a partir del sentido unitario expuesto en la primera parte.

Unos años después, en 1807 —ya situados en la segunda gran época— Schelling pronunció un discurso en la Academia de las Ciencias de Múnich, bajo el título *Sobre la relación de las artes plásticas con la naturaleza*, conocido también como *El discurso de la Academia*. En dicha disertación, el filósofo hace una ferviente defensa del arte como algo vital, para lo cual propone dirigirse al modelo de la naturaleza, no con una actitud de imitación, sino para captar en ella la savia de la vida. Este discurso, que fue recordado durante mucho tiempo en la ciudad de Múnich, dio todavía más renombre a Schelling.

A partir de 1807, el filósofo dejó de publicar trabajos dedicados exclusivamente a la filosofía del arte. Sin lugar a dudas, él siguió teniendo interés en esta materia: mantuvo relación personal con diversos artistas (además de los escritores románticos y clásicos, pintores como Cornelius, Martin Wagner, Thorwaldsen y Wächter); siguió refiriéndose puntualmente al arte (por ejemplo, la conciencia del mito como una forma colectiva de arte, y la consideración de los símbolos del cristianismo desde un punto de vista estético); y también escribió más de un artículo en relación con alguna obra en particular (pongamos el caso de las esculturas de *Los Eginetas*). Pero lo cierto es que, a partir de entonces, otros temas pasarían a primer término en la obra del filósofo: la libertad y el mal, la historia, la mitología y la religión.

En suma, la filosofía de la identidad se caracteriza por la relevancia que tomó un esquema narrativo en tres fases: la identidad originaria, la fragmentación posterior y la recuperación de ese origen unitario. En gran parte de esa filosofía, el arte tuvo un papel protagonista en la búsqueda de la unidad perdida. Posteriormente, el filósofo siguió desarrollando ese esquema, pero trabajando otros aspectos del mismo, lo cual hizo que la materia del arte pasara a ocupar otro lugar. Estas nuevas preferencias tienen que ver con el cambio que se produjo en Schelling a partir de 1806, la fecha que marca el inicio de la segunda gran época de la vida y obra del filósofo.

4. El giro en el pensamiento de Schelling

Para entender el cambio que se produjo en Schelling a principios del siglo XIX hay que considerar diversos factores. Para empezar, hubo una serie de acontecimientos de tipo político y social que tuvieron un efecto importante en la población y en la mentalidad de la época: los hechos sangrientos que ocurrieron después de la Revolución Francesa de 1789 y las guerras promovidas por Napoleón, que afectaron directamente a Alemania, ensombrecieron el optimismo de los intelectuales alemanes que en un principio habían saludado con entusiasmo los valores de la Ilustración.

Como resultado de este desencanto aumentó el escepticismo sobre las posibilidades reales de cambiar el mundo por parte del hombre, y en la mayoría de los autores del primer romanticismo se dio un giro hacia posiciones políticas más conservadoras. Al mismo tiempo, esos autores pasaron de la religión estética que había tenido su manifiesto en el *Primer programa* de 1796, a una concepción cristiana de la religión, aunque, como veremos en unos momentos, se trataba de una manera bien peculiar de entender el cristianismo: lo que se ha llamado "teísmo cósmico" (Fuhrmans, 1954).

Ese cambio hacia el cristianismo se produjo a partir de 1800, y fue bastante extendido entre los autores románticos: Novalis, A. W. Schlegel, F. Schlegel, Tieck, Achim von Arnim, Philipp Otto Runge, Görres, Brentano, Carus, Schelling, etc.; se puede decir que fue tan general, que a partir de entonces para muchos "romanticismo" pasó a ser sinónimo de "cristianismo". En el caso de Schelling, para ver cómo ese cambio influyó en su vida y obra, retomaremos algunos de sus datos biográficos.

Más arriba se ha explicado que, durante los años que Schelling pasó en Jena, el filósofo se relacionó con el grupo de escritores y artistas románticos que había conocido en Dresde. Los contactos con este círculo tenían lugar, principalmente, en reuniones que se produ-

cían en casa del matrimonio August y Carolina Schlegel, donde se planificaban los números de la revista *Athenäum*, estandarte del movimiento romántico. Pero sucedió que, a partir del verano de 1799, Schelling empezó a tener una relación sentimental con la esposa de August Schlegel, Carolina. Y como resultado de ello, la nueva pareja se fue distanciando del resto de los componentes del círculo (sólo al cabo de unos años, algunos contactos se reanudaron).

En 1803, Carolina se separó de August Schlegel. Y en julio del mismo año Schelling y Carolina se casaron. Posteriormente, la pareja dejó Jena y se trasladó a Wurzburgo (Baviera), donde Schelling ejerció también como profesor de la universidad. En esta ciudad y conviviendo con Carolina, Schelling escribió una obra en la que se pueden observar los primeros indicios del cambio que se estaba produciendo en su pensamiento: *Filosofía y religión* (1804). El elemento de este escrito que denota esa alteración es justamente la importancia que toma, en el esquema-narración mencionado más arriba, el tema de la "caída", como explicación de la situación de desunión y fragmentación en la que se encuentra el hombre en la tierra. Esto denotaría la búsqueda, por parte de Schelling, de símbolos que reflejaran y permitieran hacer más comprensible la situación social que se estaba viviendo en aquel momento. Sin embargo, allí la referencia principal de esa representación todavía es el mundo griego, en concreto el *Fedón* de Platón.

Fue posteriormente, cuando Schelling se trasladó a Múnich en 1806, cuando se dieron una serie de influencias que permitieron al filósofo configurar un nuevo marco para su pensamiento. En esta ciudad, Schelling entró en contacto con otro círculo de autores románticos: Franz Xavier von Baader, Johann Wilhelm Ritter y Gotthilf Heinrich Schubert. Y fue también allí donde, por medio de Baader, Schelling empezó a estudiar a fondo la obra de Jacob Böhme, un teósofo del siglo XVII.

El redescubrimiento del pensamiento de Jacob Böhme (1575-1624), fue bastante extendido entre los autores del romanticismo alemán. E

incluso es probable que Schelling lo hubiera conocido antes de 1806, por mediación de Ludwig Tieck, uno de los principales divulgadores de su obra desde los años del Círculo de Jena. En cualquier caso, en aquel momento el pensamiento de Böhme permitió a Schelling, así como al resto de los autores, hacer compatible el dogma cristiano con el sentir vital que habían desarrollado en su anterior etapa romántica. Pero hay que decir que Schelling, en particular, también fue muy crítico con la obra de este teósofo, especialmente con la falta de organización que se refleja en su estilo. En realidad, Schelling contrastó el fluir caótico de ese pensamiento con la tradición filosófica, y terminó dando una forma más conceptual a los aspectos que le interesaban. Lo que Schelling recogió del pensamiento de Jacob Böhme se puede resumir en los siguientes cuatro puntos.

En primer lugar, la idea de que también en Dios existe la naturaleza. Con ello, las dos fuerzas contrapuestas de atracción y repulsión, que hasta entonces habían explicado la materia, pasaron a estar presentes en Dios mismo.

En segundo lugar, la importancia de la idea de la "caída", pero, en este caso, ya explicada por medio de la mitología propia del cristianismo y entendida como una escisión que marca una profunda distancia entre la vida perfecta del paraíso y la del hombre terrenal.

En tercer lugar, y a pesar de esa distancia aludida, la idea según la cual Dios existe en la naturaleza, lo cual justamente da sentido al estudio de la misma por parte del hombre.

Y en cuarto lugar, la hipótesis de que el hombre, con la razón, pero también con la intuición, puede salvar no sólo a la humanidad, sino también a la naturaleza en su conjunto. Este último aspecto tomó especial relevancia entre los románticos alemanes, pues ellos, recogiendo lo que ya habían apuntado los autores del movimiento *Sturm und Drang*, Hamann y Herder, entendieron que ese sujeto salvador, intermediario entre la naturaleza y el orden divino, se centraba en la figura del artista.

De esta manera, el conjunto de este nuevo pensamiento se convirtió en el fundamento de la creación artística no sólo de escritores del romanticismo europeo, sino también de diversos de sus pintores, como es el caso de Philipp Otto Runge, y algunos nazarenos... A decir verdad, su influencia también llegó a la península ibérica, y se puede rastrear en artistas como el pintor Marià Fortuny y el arquitecto Antoni Gaudí.

En definitiva, con el pensamiento de Jacob Böhme, Schelling pudo reelaborar su anterior filosofía en un encuadre acorde con los cambios de su tiempo. En este nuevo marco seguía el esquema-narración de su filosofía de la identidad y quedaban incorporadas la filosofía de la naturaleza y la filosofía del arte. Sin embargo, Schelling siguió tratando desde un punto de vista principalmente filosófico las nuevas tradiciones con las que se relacionó: la teosofía y la religión cristiana. A continuación veamos cómo ese nuevo pensamiento de Schelling se fue concretando en las siguientes etapas.

5. El *Escrito sobre la libertad*

La cuarta etapa de la vida y obra de Schelling abarca desde su llegada a Múnich, en 1806, hasta el momento en que parte de esta ciudad en 1820. Durante este largo período, al que dedicaremos los siguientes cinco capítulos, Schelling escribió obras de gran calado, en las que el tema de la libertad tomó una gran relevancia. Por eso llamaremos a esta etapa la de la filosofía de la libertad.

La primera obra importante de este período es el libro que Schelling publicó en 1809, titulado *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, conocido también como el *Escrito sobre la libertad*. En esta obra se profundiza en el esquema-narración explicado, pero ya desde la nueva perspectiva, consiguiendo un resultado extraordinario. En él se usa un lenguaje

simbólico —similar al de Jacob Böhme— que da al escrito un tono sombrío, pero con momentos eléctricos que parecen estimular el movimiento, haciendo que el lector tenga la sensación de avanzar en medio de una inmensa masa lenta pero viva, hasta dar con una resolución final de una gran brillantez.

Este proceso empieza con la descripción de las primeras conmociones en el interior de Dios, a las que siguen la decisión, la apertura y la primera pausa: un estado beatífico en el que habita el primer hombre. Después viene la impaciencia, la falta, y las desastrosas consecuencias, con la indescriptible confusión de la que, solamente poco a poco, emergerán los primeros síntomas de una recuperación penosa y larga, hasta el gran momento escatológico. Al final, todo ello es comprendido como el desarrollo de un sólo ser, el devenir de una persona. En el proceso despuntan los temas de la libertad y del origen del mal, enraizado en la parte natural e interior de ese Dios, negación de la idea de la *creatio ex nihilo*. En el conjunto del proceso se pueden distinguir las siguientes partes:

1. La creación del mundo:
1.1. En Dios, al principio sólo existía un primer fundamento, llamado también "infundamento" (*Ungrund*).
1.2. De él surgió una primera distinción en Dios, entre fundamento y existencia; y también una diferenciación entre dos principios: mismidad (*Zorn*) y amor (*Liebe*).
1.3. La lucha entre estos dos principios y la libertad en Dios dio origen a la creación del mundo y del primer hombre.
2. La "caída":
2.1. La libertad que Dios otorgó al hombre fue usada por éste de modo que dio lugar a la "caída".
2.2. Esa misma libertad puede hacer que en el hombre, y sólo en él, la fijación en uno de los principios, el de mismidad, se convierta en el mal.

3. La resurrección:

3.1. Pero esa misma libertad ofrece la posibilidad del bien, el cual, en la resurrección final, sepultará el mal en las profundidades, de manera definitiva.

Éste es, pues, el nuevo contenido que toma el esquema-narración ya aludido desde el inicio de la obra de Schelling por la influencia de su educación pietista, y presentado en la filosofía de la identidad. En el *Escrito sobre la libertad*, este esquema, que narra la evolución completa del mundo, se ha convertido en el proceso del desarrollo de Dios. El resultado es un libro que muchos han considerado la obra culminante de Schelling. El filósofo mismo parecía tener conciencia de la importancia de este escrito, pues hay indicios de que lo concebía como la plasmación de un gran proyecto de salvación que él tenía intención de seguir desarrollando.

Sin embargo, un hecho trágico en la vida del filósofo condicionó ese propósito. Efectivamente, al terminar el *Escrito sobre la libertad*, Schelling lo tenía todo para sentirse un hombre feliz: una vida matrimonial que lo llenaba, el reconocimiento social por su trabajo y una buena remuneración. Y se había marcado el objetivo de seguir escribiendo con intensidad.

Pero en septiembre de 1809, en una salida que Schelling y Carolina hicieron, ésta contrajo el tifus y murió en pocas horas en el monasterio de Maulbronn.

La muerte de Carolina fue un duro golpe para el filósofo: anímicamente le afectó tanto que incluso, en un primer momento, pareció poner en peligro su salud. A mi modo de ver, los efectos de este hecho perduraron de tal manera que se convirtieron en un factor clave en la posterior evolución de la obra del filósofo. No es que eso cambiara la dirección del programa que se había marcado, pero sí la manera como lo llevó a cabo. En los capítulos que siguen iremos viendo el modo en que Schelling fue realizando por partes, hasta el final de su

vida, el programa que partía del esquema narrativo del *Escrito sobre la libertad*. Empezaremos por comprender lo que, según Schelling, mueve la dinámica del proceso presentado.

6. La doctrina de las potencias

Después de la muerte de Carolina, a principios de 1810, Schelling se marchó a Stuttgart por unos meses, con el fin de coger fuerzas. Allí trabajó en dos proyectos: unas lecciones para dar a un círculo reducido de personas, las conocidas como *Lecciones privadas de Stuttgart*, y el escrito *Clara o sobre la relación entre la naturaleza y el mundo de los espíritus. Una conversación*.

La elaboración de esta última obra sirvió al filósofo para sobrellevar mejor el proceso de duelo en el que estaba inmerso. El tema principal de este diálogo es el enigma de la vida y la muerte, perfilándose una temática que Schelling siguió trabajando hasta sus últimos escritos: la filosofía de los espíritus (*Geisterphilosophie*). El contexto en el que surgió esta obra permite entender por qué en ella se expresa la vertiente más emotiva y humana del filósofo. Pero, al mismo tiempo, ocurre aquí algo que llama la atención, y que volverá a repetirse, algo que trataremos más adelante: el hecho de ser una obra inacabada.

Por lo que respecta a las *Lecciones privadas de Stuttgart*, antes de tratar su contenido conviene explicar una teoría que cada vez tomó más protagonismo en los escritos de Schelling y que bien puede ser considerada el hilo conductor de la sistematización de su obra. Me refiero a la conocida como "doctrina de las potencias".

Los primeros indicios de esta teoría ya se encuentran en la filosofía de la naturaleza, más en concreto, en los movimientos de contracción y expansión antes mencionados. Y también se puede reseguir su presencia en la filosofía de la identidad, en la explicación de las fuerzas

creadoras del arte. Pero no fue hasta que Schelling conoció a fondo la obra de Jacob Böhme que esta teoría tomó el sentido metafísico que tuvo en la segunda época del filósofo. Y esto de la siguiente manera.

Fue justamente la idea de Jacob Böhme, según la cual la naturaleza existe en Dios, lo que permitió a Schelling defender la tesis de que también en ese ser existen los principios que había encontrado en la naturaleza y en el espíritu. Y precisamente con la representación de la lucha de esos principios en Dios aparece la dinámica de su concepción como proceso de revelación. Como se ha podido ver, en el *Escrito sobre la libertad* el filósofo ya habló de esos dos principios en Dios como mismidad, o egoísmo, y amor. Y además perfiló el sentido del espíritu como un posible tercero. Pues bien, los tres principios de este escrito de 1809 apuntan ya a las tres potencias de la teoría que el filósofo iría perfeccionando a lo largo de los años.

A continuación presento un resumen de la doctrina de las potencias, sin especificar cuándo se fueron introduciendo las diversas modificaciones.

Schelling tomó el término "potencia" de Aristóteles, pero, para desmarcarse de un racionalismo como el de Hegel, insistió en no considerarlas como meras representaciones abstractas, sino como fuerzas o poderes reales y efectivos. Schelling argumentaba que unas de las primeras expresiones filosóficas de las potencias habían sido las nociones de los pitagóricos *monás* (mónada o unidad, principio masculino) y *dyás* (díada o dualidad, principio femenino).

Los tres principios o potencias de Schelling se pueden caracterizar, de manera muy sintética, del siguiente modo:

1. Primer principio: egoísmo, fuerza contractiva
2. Segundo principio: amor, fuerza expansiva
3. Tercer principio: espíritu, reconciliación de los dos primeros

Pero, la cosa es bastante más compleja, pues en cada uno de los principios están alojados, aunque con menor intensidad, los otros dos. Además, la relación entre los tres principios creará la dinámica del proceso que me propongo presentar. Este proceso pasará por tres fases, cada una de las cuales tendrá el predominio de uno de los tres principios y corresponderá a una de las tres personas de la Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu. El transcurso de las tres fases se puede resumir de la siguiente manera:

En primer lugar, en Dios mismo se dio una representación interior del proceso de la creación. En esta representación ya actuaban los tres principios mencionados, a los cuales Schelling también se refiere con las siguientes fórmulas:

Primer principio: $-A$
Segundo principio: $+A$
Tercer principio: $\pm A$

Más tarde, y como resultado de una decisión libre, Dios se dispuso a crear el mundo. Este gesto implicó que él saliera de sí mismo, convirtiendo en acción exterior lo que hasta entonces había planeado en su interior. En ese momento, los tres principios pasaron a luchar entre ellos. Y es en esa situación más dinámica donde los principios acostumbran a ser llamados "potencias" y se formulan de esta otra manera:

Primera potencia: A^1
Segunda potencia: A^2
Tercera potencia: A^3

La lucha entre las potencias empezó de la siguiente forma. A^1, hallándose en el centro, buscó su autoafirmación y se expandió, topando con A^2 en la periferia. En un primer momento, A^2 hizo retroceder A^1 al centro, pero después A^1 consiguió reaccionar y a par-

tir de ahí se produjo la pugna que dio origen al proceso de la creación. Este proceso sólo pudo tomar una dirección concreta, esto es, no cíclica, porque apareció A^3, el espíritu, que consiguió reconciliar las dos primeras potencias, haciendo que A^1 volviera a su centro originario. A medida que transcurría la lucha, se fueron diferenciando el mundo de la naturaleza y el mundo de los espíritus, y fue al final de esa pugna cuando Dios creó el hombre originario, formulado como A^4, en el centro del paraíso y proporcionando unidad al conjunto de la naturaleza. A decir verdad, con la creación de A^4 concluye un proceso cuaternario que remite a la noción de *tetraktýs* de los pitagóricos, y a la representación del hombre situado en el centro de un triángulo equilátero.

Con la diferenciación de los dos mundos también empezó a distinguirse la figura de la segunda persona, el Hijo; y con la distinción del Hijo tomó identidad la primera persona, el Padre, así como la que será la tercera, el Espíritu. De esta manera, si la naturaleza había sido creada por las tres potencias, el hombre ya fue creado por las tres personas. La situación del hombre en el centro del universo, al lado del árbol de la vida y dominando A^1, fue la conciencia de todo el proceso por parte del hombre y, por tanto, el reconocimiento exterior que Dios había deseado.

Con todo, ese estado de beatitud pronto se vio alterado. El hombre originario era libre como Dios, pero, a diferencia de éste, podía usar esa libertad en contra suya; y de hecho así lo hizo: al comer de la manzana del árbol de la vida, volvió a activar la primera potencia (en ese momento ya personificada en Satán). El efecto inmediato fue la “caída” y, con ello, el fin de la primera fase, el tiempo del Padre, y el inicio de la segunda, el tiempo del Hijo.

Como consecuencia de la “caída”, empezó otro proceso de lucha entre las potencias, perdiéndose la unidad que se había conseguido: un movimiento centrífugo que volvió a producir desorden en la naturaleza y en el hombre. Pero el protagonista de este segundo proceso

ya no es Dios, sino el hombre: todo ocurre en su conciencia, y se concretiza en la historia de la humanidad.

En este nuevo proceso, el ser humano tiene que intentar reconstituir la relación que el hombre originario tuvo con la naturaleza, devolviendo ésta a su punto central.

En este sentido, Schelling señala primero tres intentos sin éxito: la magia, la alquimia y el elixir de la vida. Para el filósofo, estas tres actividades han sido manifestaciones de la superstición; sin embargo, su estudio también nos puede revelar algo de verdad, pues se han referido a la situación del hombre originario en la que tenía una relación como mágica con la naturaleza, un poder sobre ella y un estado en el que no conocía la muerte. El posible estudio filosófico de esas tres expresiones de la superstición tiene que estar orientado desde el punto de vista de qué es lo que sucedía en la mente de los sujetos que realizaban esas acciones.

Luego, Schelling señala otras tres actividades humanas que, según él, sí pueden profundizar con más éxito en esa relación originaria: el arte, la filosofía y la religión.

Por lo que respecta al arte, ya se ha podido ver el alto valor que tenía para Schelling. Aquí sintetizaré esa valoración diciendo que, para él, la imaginación (*Einbildungskraft*) es el medio adecuado para reproducir, en un objeto finito, la creación divina.

En relación con la filosofía, Schelling entiende que ésta puede reproducir la conciencia del hombre originario por medio de los conceptos y del amor (cabe recordar que en griego "filosofía" significaba "amor a la sabiduría").

Y respecto a la religión, Schelling distingue dos períodos sucesivos: el de las religiones politeístas y el de las religiones monoteístas.

Así, en las distintas mitologías, el filósofo identifica una lucha entre las potencias similar a la que se produjo en el proceso de la creación, desde el dominio de A^1 hasta el control de A^3, pero ahora como expresión de lo que ocurre en la conciencia de la humanidad.

Con todo, para Schelling el dominio completo de A^3 sólo se ha empezado a producir con el monoteísmo cristiano; en concreto, con la muerte y resurrección de Jesucristo, inicio de la tercera fase, el tiempo del Espíritu.

Este tercer tiempo solamente se realizará del todo con la resurrección de los muertos, que dará lugar a un estado final de beatitud en el que la lucha entre las potencias habrá desaparecido para siempre y en el que volverá a existir la cuarta potencia, A^4, pero ahora de manera completa y definitiva.

Ésta es, pues, a grandes trazos, la doctrina de las potencias de Schelling, la cual ha sido equiparada por los historiadores a la dialéctica de Hegel y de Marx. Schelling mismo tenía esta teoría por el núcleo de su pensamiento, y dedicó a ella grandes esfuerzos, pues consideraba que de su comprensión dependería el reconocimiento de su filosofía en la posteridad.

Seguidamente, iremos viendo cómo Schelling fue desarrollando esta doctrina en las distintas obras de su segunda época.

7. Las *Lecciones privadas de Stuttgart*

En las lecciones que Schelling impartió en 1810, *Lecciones privadas de Stuttgart*, se puede constatar una presencia exhaustiva de la doctrina de las potencias que acabamos de ver.

El orden de exposición que siguen estas lecciones obedece al esquema-narración tal como ya había sido presentado en el *Escrito sobre la libertad*, pero aquí —de acuerdo con lo que exige una exposición oral— aparece en otro formato: se trata de un texto relativamente corto y con un estilo mucho más claro.

El tramo de la narración que estas lecciones tratan es, principalmente, el desarrollo de la naturaleza, desde sus expresiones más simples a las más complejas, mediante un proceso paulatino de espiritualización

en el que, cada vez más, la primera potencia y la segunda son sometidas a la tercera.

La descripción de este proceso pasa por la jerarquía que el filósofo ya había establecido en su filosofía de la naturaleza, esto es: primer nivel de la naturaleza, proceso dinámico, y proceso orgánico. Y dentro del proceso orgánico se establecen los siguientes niveles: mundo vegetal, mundo animal y el hombre.

En el ser humano mismo, Schelling distingue tres potencias:

1. Ánimo (*Gemüt*): primera potencia
2. Espíritu (*Geist*): segunda potencia
3. Alma (*Seele*): tercera potencia

A partir de ahí, el filósofo construye una psicología del hombre con algunos aspectos interesantes.

Según Schelling, el alma (*Seele*) es la parte con la que el hombre tiene una relación directa con Dios. Y cuando esta relación se modifica, se dan los siguientes fenómenos: si la relación se interrumpe por la sensibilidad, aparecen las "enfermedades del alma" (*Geisterkrankenheiten*); si lo hace por el entendimiento, se da la idiotez (*Blödsinn*); y si lo que se altera es el vinculo entre el entendimiento y el alma, entonces se da la locura (*Wahnsinn*).

Ahora bien, siguiendo en esto el espíritu romántico, Schelling cree que no toda locura es negativa, y distingue entre tres tipos de la misma:

a) La locura para la cual no hay consuelo: cuando el entendimiento no puede dominarla y la voluntad está separada de Dios.
b) La locura amansada por un entendimiento fuerte y vivo.
c) La locura divina, que se halla bajo el influjo del alma (*Seele*).

De ella hablaron Platón y los poetas.

Con la descripción del hombre siguiendo la doctrina de las potencias, Schelling también explica sus distintas actividades. Así:

a) El arte se da cuando el alma (*Seele*) se relaciona con el anhelo y la voluntad propia.
b) La filosofía, cuando el alma (*Seele*) está en relación con la sensibilidad, el entendimiento y la razón.
c) La religión, cuando el alma (*Seele*) existe sola, sin relación con nada.

Schelling incluso llega a explicar mediante la doctrina de las potencias las instituciones creadas por el hombre: principalmente, el Estado y la Iglesia.

En conclusión, en el texto de las *Lecciones privadas de Stuttgart* aparece, por primera vez, una exposición ordenada y bastante completa del desarrollo de la vida hasta el hombre y sus creaciones, todo ello siguiendo su teoría sobre las potencias. Ciertamente, esa exposición tiene un aire más bien académico; no obstante, en esas páginas aparecen, de manera similar al diálogo *Clara*, algunas de las imágenes poéticas más bellas de toda la obra del filósofo.

8. Obras inacabadas: una interpretación psicoanalítica

En octubre de 1810, un año después de la muerte de Carolina, Schelling volvió a Múnich bastante recuperado.

Por aquel entonces, el filósofo ya se estaba carteando con una mujer que había conocido unos años atrás, y que pertenecía al círculo de relaciones de Goethe. Poco después, esa mujer, Pauline Gotter, se convirtió en su segunda esposa.

A finales de 1810, Schelling volvía a sentirse bien y emprendía con ánimo un gran proyecto: *Las edades del mundo*.

En principio, nada hacía prever lo que realmente acabó sucediendo con esta obra: le ocupó una década entera, de 1810 a 1820; le costó mucho avanzar en su elaboración; la volvió a empezar diversas veces y terminó como otro texto inacabado, una recopilación de fragmentos en tres ediciones (1811, 1813 y 1815).

Ciertamente, el filósofo dio varias excusas y también algunas explicaciones, sobre los motivos de una obra tan accidentada; por ejemplo, reconoció que el plan podía ser demasiado ambicioso: dar razón del origen y el desarrollo del mundo a partir, únicamente, de la autorreflexión del yo.

No obstante, al situar *Las edades del mundo* en el conjunto de la producción del filósofo, podemos observar que lo que sucedió con este texto no fue un caso aislado. Así, hasta 1809, muchos de sus escritos fueron concebidos y ejecutados como unidades completas, con un principio y un final. Aquí hemos visto los principales ejemplos: *Del Yo como principio de la filosofía*, *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, *Del alma del mundo*, *Sistema del idealismo transcendental* y *Filosofía del arte*.

Después, vino el *Escrito sobre la libertad*, que no sólo cumple la característica mencionada, sino que, además, puede ser considerado una obra cumbre, un punto de inflexión en la creatividad del filósofo (de hecho, así lo la sido por los historiadores de la filosofía).

Sin embargo, a partir de ese momento, tenemos un largo tramo de la vida del autor —cuarenta y cinco años, más de dos terceras partes de su vida productiva como escritor—, en que la mayor parte de los escritos son: o bien obras inacabadas, o bien textos en forma de lecciones. En realidad, el *Escrito sobre la libertad* fue la última gran obra de Schelling publicada en vida.

Así pues, lo que sucedió con *Las edades del mundo* puede verse como la problemática propia de una situación circunstancial, pero también podría ser el ejemplo más llamativo de una tendencia que se inició en Schelling poco después del *Escrito sobre la libertad*.

Si tal fuera el caso, entonces habría que preguntarse: ¿qué sucedió en 1809 que ocasionó ese cambio en la producción literaria del filósofo?

Desde el punto de vista de los meros hechos, no hay duda de que lo más importante que ocurrió en la vida de Schelling en 1809 fue la muerte de su esposa Carolina. Pero para saber si este hecho tuvo las consecuencias que aquí se han insinuado, antes tendríamos que reexaminar lo que realmente significó esa relación para el filósofo.

Como ya se ha dicho, Schelling y Carolina se enamoraron en el verano de 1799. En 1803, se casaron. Y fue desde entonces hasta la muerte de Carolina, en 1809, cuando hay que considerar que la relación fue más intensa.

Por otro lado, desde 1804, cuando Schelling publicó *Filosofía y religión*, hasta 1809, la obra a la que el filósofo dedicó más esfuerzos fue, precisamente, el *Escrito sobre la libertad*.

Por lo tanto, el tiempo durante el cual Schelling se dedicó a la creación de esta obra coincide con el período más intenso de su relación amorosa con Carolina. Y con ello, podemos pensar que esa relación podría haber influido en la elaboración y creación del *Escrito sobre la libertad*, esa obra cumbre en la producción de Schelling, y, según algunos filósofos e historiadores, también del romanticismo alemán, e incluso del pensamiento occidental.

Que una obra tan importante de la filosofía occidental pueda haberse creado, en gran parte, como resultado de una relación amorosa, seguramente parecerá a más de uno, cuando menos, sorprendente. Pero aquí hay que tener presentes dos cosas. En primer lugar, creo que esa afirmación no habría escandalizado en absoluto a Schelling mismo, quien justamente dedicó gran parte de su vida a mostrar cómo la naturaleza también condiciona las producciones más elevadas del hombre.

Y, en segundo lugar, cabe recordar que, según los historiadores, Carolina Böhmer fue una mujer bastante excepcional para su época:

persona culta, con mucha experiencia de la vida, relacionada con personajes ilustres de la época y anfitriona de las reuniones de los románticos.

Si aceptamos, pues, que Carolina fue determinante en la elaboración del *Escrito sobre la libertad*, entonces cabe preguntarse: ¿de qué manera lo fue?

Para empezar, es importante saber qué opinión tenía el mismo filósofo acerca de su mujer. En el epitafio que Schelling hizo grabar en la tumba de Carolina llama la atención una frase que quiere definir su personalidad: según él, Carolina fue "el espíritu más bello".

Y, por otro lado, si hubiera que resumir en dos palabras lo que hace del *Escrito sobre la libertad* una obra especial, pienso que es acertado decir que en ese escrito supo Schelling dar su máxima expresión a lo que el concepto de "espíritu" significó en su pensamiento. Es cierto que este concepto ya estaba presente en su obra desde hacía muchos años, sobre todo desde el *Sistema del idealismo transcendental*, pero, siguiendo el esquema anotado más arriba, es justamente en el *Escrito sobre la libertad* donde el mismo término "espíritu" aparece remitido a tres aspectos clave: primero como fuerza cósmica creadora, después como el impulso creador del hombre artista, y por último como caracterización del momento culminante de todo el proceso de la revelación de Dios.

Por lo tanto, el hecho de que Schelling hiciera ese uso del término "espíritu", tanto en el *Escrito sobre la libertad* como en la distinción de Carolina, nos permite inferir que si ella fue determinante en la elaboración de esa obra, muy probablemente lo fue referente a lo que ese concepto implica.

Ahora bien, ¿qué relación puede haber entre el término "espíritu" como caracterización de una persona y como concepto en la filosofía de Schelling?

Para responder a esta pregunta, me centraré en un pasaje de *Las edades del mundo* en el que el filósofo declara abiertamente algo que

ya estaba implícito en el escrito de 1809: el espíritu, la tercera potencia, es el principio que permite la reconciliación del Padre y el Hijo.

En mi opinión, de este pasaje se puede hacer una lectura desde un punto de vista psicológico, que nos permitirá contestar la última pregunta. Y para ello, partiremos de la teoría psicoanalítica de Freud.

Según uno de los pilares básicos del psicoanálisis, la teoría del complejo de Edipo, durante la infancia existe en el niño un deseo sexual hacia el personaje del sexo opuesto, y un deseo de muerte hacia el personaje del mismo sexo. Para Freud, todo ser humano tiene el reto de dominar este conflicto, lo cual sólo se consigue, en gran parte, con las sublimaciones, es decir, con las derivaciones de las pulsiones sexuales hacia otros fines, por ejemplo, de tipo cultural.

Pues bien, esta teoría nos permite interpretar el pasaje de Schelling mencionado más arriba de la siguiente manera: a mi entender, el espíritu significaba para el filósofo, como hijo, la conciencia de la reconciliación con su padre, o, mejor dicho, con la representación interior del mismo.

De esta forma, podemos comprender cómo la relación con Carolina influyó en la elaboración del *Escrito sobre la libertad*: ella ("el espíritu más bello") hizo más presente en la vida del filósofo ese sentimiento de reconciliación paterno-filial referido, el cual después Schelling vinculó al concepto de "espíritu", plasmándolo filosóficamente, de manera genial, en el *Escrito sobre la libertad*.

Y ahora podemos contestar mejor la pregunta con la que hemos iniciado esta reflexión, esto es, qué ocurrió en 1809 que influyó en la producción de Schelling. Lo que en mi opinión sucedió fue lo siguiente. La muerte de Carolina tuvo un efecto en el filósofo que se puede resumir en dos puntos: por un lado, con el recuerdo de esa mujer quedó fijado, como horizonte teórico de su pensamiento posterior, el concepto de "espíritu" que había quedado expresado en el *Escrito sobre la libertad*; pero, al mismo tiempo, su ausencia no le permitió reactualizar la experiencia que ese concepto expresaba, lo cual

tuvo como consecuencia que el filósofo no pudo volver a escribir una obra de la categoría del *Escrito sobre la libertad*.

Es difícil determinar hasta qué punto Schelling llegó a ser consciente de todo este proceso.

A mi modo de ver, el hecho de que a partir de 1809 el filósofo no publicara ninguna otra obra se puede comprender también como un signo de honestidad: Schelling siguió trabajando en la misma dirección, pero prefirió no publicar, si era para repetir, con menos originalidad, lo que ya había expresado en el *Escrito sobre la libertad*.

También es probable que Schelling "racionalizara" ese comportamiento con un argumento religioso ya esbozado en esa misma obra: frente a la creación de Dios, cualquier creación del hombre no deja de ser incompleta.

En conclusión, justamente en el hecho de que, a partir de 1809, Schelling sólo escribiera obras incompletas o textos para lecciones se puede hallar una explicación de lo que tantos reproches le ha valido a este filósofo, la falta de continuidad en su obra: ello pudo ser fruto de una actitud coherente.

De esta suerte, quizá sea la honestidad intelectual lo que un día convierta a Schelling en un filósofo de primera fila.

Con todo, dejo al lector la valoración de esta hipótesis interpretativa. Considero que la antología puede ayudar al respecto.

9. *Las edades del mundo* y otros escritos

Una vez hecha esta digresión, vamos a considerar más de cerca lo que Schelling escribió de 1810 a 1820.

Tal como he dicho, lo más importante de esta década fue la elaboración de *Las edades del mundo*. En un principio, el plan que Schelling tenía para esta obra era el de profundizar en la concepción del mundo como un proceso de desarrollo, como si se tratara de estudiar un

ser vivo con sus etapas en tres tiempos: pasado, presente y futuro. Sin embargo, al final, el plan inicial quedó en una introducción y el libro primero, que se ocupa, principalmente, del pasado, con lo cual podemos decir que *Las edades del mundo* se centra en la primera parte del esquema del *Escrito sobre la libertad*, a saber, la creación del mundo, explicada siguiendo la doctrina de las potencias.

Por lo que respecta al conjunto de la obra, hay dos aspectos que considero importante resaltar. En primer lugar, que Schelling se propuso conocer el origen del mundo sólo a partir de la introspección, es decir, partiendo de la idea de que en nosotros, como criaturas de Dios, todavía hay restos del hombre perfecto que un día existió, así como de las fuerzas que lo formaron. Esta concepción muestra la peculiar conjunción de elementos clásicos, cristianos y específicamente románticos en este filósofo: la teoría de la reminiscencia de Platón, resituada en el marco del teísmo cristiano, y considerando el yo como puerta de exploración del universo.

En segundo lugar, este proceder implica la potenciación del pensamiento dialéctico como medio para convertir esa introspección en un conocimiento certero. Es decir, que al mismo tiempo que Schelling recogió aspectos de la mentalidad romántica, intentó combatir, por medio de la filosofía, algunas de sus divagaciones. Sobre esta cuestión, hay que precisar que Schelling apreciaba especialmente el pensamiento del "divino Platón"; pero argumentando, al mismo tiempo, que su dialéctica únicamente es la cara externa de un diálogo más originario, interior, que Schelling llega a definir como "el auténtico secreto del filósofo".

Pasando al contenido más concreto de *Las edades del mundo*, en esta obra se tocan diversos aspectos de la filosofía, algunos de los cuales el lector tendrá oportunidad de conocer en la antología.

De todos ellos, empero, hay uno que, por su originalidad, creo que merece particular atención. Me refiero a lo que se conoce como la "genealogía del tiempo".

Esta teoría aparece en la serie de fragmentos 73-84 de la edición de 1811. Y en ella Schelling presenta la creación del mundo desde el punto de vista del tiempo, es decir, que se trata de las tres partes principales que hemos distinguido en la exposición de la doctrina de las potencias (el tiempo del Padre, el tiempo del Hijo y el tiempo del Espíritu), pero ahora entendidas como tres momentos del desarrollo del tiempo, considerado desde el punto de vista filosófico.

En esta teoría, desde el principio Schelling deja clara su crítica a la manera como el "mecanicismo" concibe el tiempo, esto es, como una realidad exterior —para entendernos, el tiempo del reloj—, y contrapone a este modelo una idea dinámica del tiempo, que lo concibe como algo orgánico.

En esta concepción orgánica del tiempo hay tres momentos principales. El primero está compuesto, a su vez, por dos fases: una definida como la "esencialidad primera y límpida", la cual está por encima del tiempo; y después otra caracterizada como lo eterno, en el que ya existen diferenciados los principios o potencias de pasado, presente y futuro, pero aún escondidos en una unidad. Este primer momento todavía no es el inicio real del tiempo; Schelling lo compara con la semilla de una planta.

El segundo momento es el del comienzo real del tiempo. En él también se diferencian dos fases: en la primera el amor busca el inicio, pero sin encontrarlo; en la segunda el inicio se da en la palabra. Es también en este comienzo del tiempo cuando surge la segunda personalidad, el Hijo, que convierte los principios que antes eran simultáneos en tres períodos sucesivos: pasado, presente y futuro. A la vez, no es hasta que surge el Hijo que el Padre adquiere identidad como tal: aquél en el que sucedió el primer momento.

Y el tercer momento todavía está por llegar: se dará cuando el tiempo futuro, que en cada momento sólo está presente como idea, exista como realidad. Ése será el tiempo del Espíritu.

Una vez presentados los tres momentos de la genealogía, Schelling hace algunas aclaraciones en relación con la idea del tiempo que tiene el mecanicismo. Las resumo en los siguientes puntos:

a) El comienzo real del tiempo no es algo que sucedió solamente una vez, sino que ocurre continuamente. Dicho de otra manera, en cada cosa, en cada individuo, en cada instante de su vida, vuelve a ocurrir lo que sucedió en el inicio del tiempo: la eternidad (el Padre) se abre y aparece el tiempo desplegado en pasado, presente y futuro (el Hijo).
b) El tiempo no es algo exterior en el que las cosas son puestas, sino que radica en un tiempo interior vivo. Y nuestra representación habitual del mismo, esto es, el tiempo abstracto (mecanicismo), en realidad surge cuando los distintos individuos comparan su tiempo con el de los demás.
c) De esta manera, la historia es concebida como un sistema orgánico, en el que cada período histórico corresponde a una unidad de pasado-presente-futuro, que se relaciona con otros períodos-unidades, y estos, a su vez, con el conjunto de la historia como unidad entera.
d) El principio que organiza ese tiempo y esa historia, concebidos orgánicamente, es el Espíritu: él contiene los tres tiempos y es precisamente por su mediación que el hombre puede presentir el futuro.
e) Este principio organizativo del Espíritu permite, una vez más, comparar la creación divina del universo con la creación de una obra de arte por parte del artista.

Algunos historiadores han considerado la teoría del tiempo de Schelling "una de las reflexiones más geniales" del filósofo.

Por otro lado, al comparar esta genealogía con las reflexiones sobre el tiempo que han hecho otros pensadores, se puede captar

bien lo que es la dinámica propia del conocimiento en la historia de las ideas.

Así, podemos comprobar que, con esta teoría, Schelling consigue dar una explicación bastante más sistemática de la idea romántica de la historia —esto es, orgánica, teísta, y crítica con el mecanicismo—, que había tenido su primera expresión en la obra de Herder titulada *Otra filosofía de la historia de la humanidad* (1774).

Además, en esta genealogía, Schelling mismo critica a Kant por "no haber reconocido la subjetividad del tiempo": recordemos que el filósofo de Königsberg había caracterizado el tiempo y el espacio como formas de la sensibilidad (*Crítica de la razón pura*).

Y esta opinión de Schelling sobre Kant también permite introducir un tercer pensador en la comparación. Me refiero a Sigmund Freud, pues el médico vienés arguyó que su técnica psicoanalítica había demostrado que el inconsciente es "intemporal" y que, por lo tanto, Kant se había equivocado al afirmar que "el espacio y el tiempo son formas necesarias de nuestro pensar" (*Más allá del principio del placer*).

Esta crítica común de Schelling y Freud a la concepción del tiempo de Kant, además de mostrarnos las similitudes entre los dos pensadores, también nos permite ver sus diferencias y lo específico del pensamiento de Schelling.

De esta manera, tanto Schelling como Freud descubrieron un ámbito del pensamiento en el que el tiempo tiene una presencia que no se ajusta a las condiciones que había establecido Kant, es decir: lo no consciente. Y con ello se ratifica la opinión de que Schelling fue el primer pensador en tratar filosóficamente el tema del inconsciente.

Con todo, mientras Freud ciñó el inconsciente a la realidad psíquica del hombre, Schelling le dio, además, una dimensión religiosa, de forma que, según él, a partir de la introspección se puede acceder a un ámbito no consciente en el que no sólo podemos descubrir huellas de nuestra historia personal y de la humanidad (Freud), sino también del desarrollo de Dios. Dicho de otra manera, podemos decir

que en el planteamiento de Schelling se halla implícita esta pregunta: ¿podría ser que lo que aparece en nuestros sueños hubiese existido en un tiempo anterior, antes de la creación del mundo, en la mente de Dios?

Sin duda, es ésta una pregunta que puede sonar peregrina a más de uno; y, sin embargo, creo que ilustra bien la audaz empresa de algunos autores románticos.

Durante la década de 1810 a 1820, además de *Las edades del mundo*, Schelling produjo tres escritos más que vale la pena mencionar.

El primero hace referencia al tercer asalto de las disputas entre filosofía y religión incitadas por Jacobi, y que tuvo lugar entre 1811 y 1812: la "disputa sobre las cosas divinas" (*Der Streit um die göttlichen Dingen*). Esta vez, las acusaciones de ateísmo se dirigieron a Schelling: Jacobi leyó con disgusto el discurso *Sobre la relación de las artes plásticas con la naturaleza* y escribió un panfleto titulado *Sobre las cosas divinas y su revelación*, en el que, sin mencionar directamente a Schelling, atacaba la filosofía de la naturaleza por negar el creacionismo, y la tachaba de "nuevo spinozismo".

Ello aguzó la conciencia religiosa de Schelling, que respondió con el *Anti-Jacobi*, un escrito de tono satírico que causó un gran revuelo en el mundo cultural.

Es interesante observar algunas de las ideas con las que Schelling contraatacó: la existencia de un fondo oscuro; la parte natural existente en Dios; y la concepción, según la cual la naturaleza es Dios latente. Es decir, algunas de las ideas básicas que ya se encontraban en Jacob Böhme: otro indicio de que la obra posterior a 1809 seguía la estela del *Escrito sobre la libertad*.

El segundo texto producido en esa década fue *Las divinidades de Samotracia* (1815), con el subtítulo *Suplemento a «Las edades del mundo»*. Esta obra es importante porque en ella Schelling presenta cuatro figuras mitológicas, las llamadas Cabirias, como expresión simbólica de las potencias. De esta manera, Schelling consigue comprender un

fenómeno cultural como es el mito, mediante su doctrina de las potencias. Éste sería el punto de partida de uno de los temas en los que el filósofo trabajaría intensamente a lo largo de los años siguientes: la filosofía de la mitología.

Y finalmente, en 1817, Schelling escribió un texto en una línea similar, con motivo de la presentación en público de unas esculturas de la Grecia antigua conocidas como *Los Eginetas*. En este escrito se puede ver el interés que el filósofo seguía teniendo por el arte, en especial por aquel que expresa un vínculo con la naturaleza, (*Comentarios de historia del arte, sobre el informe de J. M. Wagner de las esculturas de Los Eginetas*).

10. La filosofía de la mitología

Alrededor de 1820, después de salir reforzado de la polémica con Jacobi, Schelling había conseguido un alto reconocimiento como pensador en su país y fuera de él. Y consideró con ilusión la idea de volver a dar clases.

Después de no ser aceptado en distintos puestos, optó por una cátedra honoraria en la única universidad protestante que existía en Baviera, la Universidad de Erlangen.

Fue a partir de ese momento cuando Schelling empezó a hacer una filosofía que se oponía abiertamente al pensamiento del que un día había sido su compañero, Hegel.

Desde enero hasta marzo de 1821, el filósofo impartió unas lecciones bajo el título *Initia philosophiae universae*. Con estas conferencias tenía la intención de empezar algo nuevo: tanto en su vida, como en su pensamiento.

En estas lecciones se menciona la obra de místicos alemanes: Pseudo-Tauler, Angelus Silesius, Jacob Böhme, etc., y se diserta sobre el concepto de "éxtasis", del cual Schelling distingue una vertiente

positiva, que proporciona conocimiento, y una negativa, que más bien paraliza la actividad del alma (a pesar de algunos malentendidos, cabe recordar que Schelling, como filósofo, siempre fue crítico con la mística).

En el semestre del verano de 1821, Schelling impartió sus primeras lecciones sobre filosofía de la mitología, y dedicó el verano de 1822, a explicar historia de la filosofía moderna.

En 1823, el filósofo dejó de impartir clases en la Universidad de Erlangen, pero vivió en esta ciudad hasta 1827. Durante ese mismo año terminó el escrito en el que presentaba sus últimas lecciones, bajo el título *Sobre la historia de la filosofía moderna*.

Es éste un texto especialmente ilustrativo del lugar en el que Schelling ubicaba su pensamiento en la historia de la filosofía, comparando el mismo con el de autores como Fichte y Hegel.

En general, la década pasada en Erlangen fue un período tranquilo y relativamente productivo en la vida del filósofo. Allí creció el reconocimiento de su obra, que todavía fue a más durante los siguientes años en Múnich, y que se concretizaba en las visitas que recibía de estudiantes y admiradores que llegaban no solamente de otras partes de Alemania, sino también de otros lugares como son Francia, Rusia y los países escandinavos.

El traslado de Schelling a Múnich, en 1827, fue consecuencia del ascenso al poder del rey Luis I de Baviera, un monarca erudito y amante del arte, que convocó a figuras relevantes de la cultura. En esa ciudad, Schelling ocupó cargos institucionales y volvió a impartir clases en la universidad, lo cual levantó una gran expectativa.

En sus clases, Schelling retomó uno de los temas que había iniciado en Erlangen en 1821, la filosofía de la mitología; pero ahora con una intensidad que lo ocuparía durante un largo período. Con ello se inicia la quinta etapa de su obra.

Antes, empero, de pasar a tratar el contenido de esta etapa, quisiera introducir una diferencia conceptual que orientó el pensamiento

de Schelling desde aproximadamente 1827 hasta el final, y que proporciona el marco teórico en el que se ubican sus reflexiones sobre la mitología. Me refiero a la distinción entre filosofía positiva y filosofía negativa.

En un momento en que ya nadie dudaba de que Schelling y Hegel habían tomado caminos distintos, con esta distinción el primero quería dejar clara la diferencia entre su filosofía y la de aquel que ahora era su gran rival.

Schelling criticaba que Hegel hubiera puesto como punto de partida de su filosofía racional algo tan abstracto como el ser (*Sein*). En contraposición a ello, Schelling ponía como inicio de la filosofía precisamente aquello que ella, al mismo tiempo, busca, es decir: el ente que existe (*das Seiende*). Con ello no pretendía descartar la filosofía negativa, al contrario: para él tenía que cultivarse ese tipo de pensamiento, pero sólo al final de la filosofía positiva (en realidad, a ella se dedicó en los últimos años de su vida); lo que Schelling criticaba a Hegel no era que éste hiciese filosofía negativa, sino que la pusiera como principio de la filosofía, esto es, que intentara hacer pasar la filosofía negativa por filosofía positiva.

Pues bien, fue en este trato preferente de la existencia frente a la esencia donde Schelling situó sus investigaciones sobre la filosofía de la mitología y, posteriormente, la filosofía de la revelación. La mitología y la revelación eran, para Schelling, expresiones del ser de las que había que partir, si uno después quería elevarse a un pensamiento más abstracto, el propio de una filosofía racional.

Dicho esto, pasemos a considerar más en concreto el contenido de la filosofía de la mitología. Ante todo, hay que tener presente que en Alemania, ya desde finales del siglo XVIII, existía un fuerte interés por la mitología: primero en autores del *Sturm und Drang* como Herder, y más tarde en otros como Creuzer, Friedrich Schlegel y Görres.

Sin embargo, ninguno de estos autores llevó a cabo una empresa similar a la que Schelling se propuso a partir de 1821: dar una visión

filosófica, esto es, coherente y sistemática, del conjunto de las expresiones mitológicas producidas a lo largo de la historia de la humanidad.

Las lecciones que el filósofo impartió sobre este tema fueron recopiladas después bajo los siguientes títulos:

-*Libro primero. Introducción histórico-crítica a la filosofía de la mitología* (1842).
-*Filosofía de la mitología. Libro primero: monoteísmo* (1842).
-*Filosofía de la mitología. Libro segundo: la mitología* (1842).
-*Libro segundo. Introducción filosófica a la filosofía de la mitología o presentación de la filosofía racional pura* (1847-1852).

En estas lecciones, Schelling se ocupa del tramo del esquema-narración que justamente empieza después de la "caída". Y lo hace recorriendo los mitos de algunas de la culturas más significativas (la iraní, la egipcia, la india, y la griega), y también las expresiones religiosas de culturas como la china (confucionismo, taoísmo, y budismo). Todas estas expresiones religiosas son explicadas por medio de la doctrina de las potencias, de manera que quedan organizadas en una serie, el proceso mitológico, en el que gradualmente se pasa de un predominio inicial de la primera potencia a un dominio final de la tercera.

A continuación presentaré un breve resumen de los pasos más importantes de este proceso mitológico.

Para empezar, Schelling considera que la activación de la primera potencia que realizó el hombre originario, y que dio lugar al segundo proceso, queda reflejada en el conocido mito bíblico de la serpiente (Satán) ofreciendo la manzana del árbol de la vida a Eva y, después ésta, a Adán. Pero, según el filósofo, este acto también se puede entrever en el mito griego de Zeus (equivalente a la serpiente) y Perséfone (correspondiente a Eva).

Posteriormente, Schelling distingue cuatro períodos en todo el proceso:

El período A se caracteriza por el predominio de la primera potencia en la conciencia, y ello se expresa en el sabeísmo, la religión de la humanidad prehistórica.

El período B es aquel en el que la primera potencia empieza a ser sometida a la segunda, si bien más como posibilidad que como realidad. Esa situación se refleja en el mito de Urano transformándose en la diosa femenina Urania; mito presente en las religiones astrales de pueblos como los persas, los asirios, los babilonios y los árabes.

El período C es el de la lucha entre las dos primeras potencias y el paso a la tercera. Este período consta de dos fases. Una primera en la que A^1 resiste los embates de A^2 y vuelve a ser masculina. Esta vuelta a la masculinidad, pero en la forma de un dios, aparece en la figura del dios Baal de los pueblos fenicios, tirrenos y cartagineses, en el dios Moloc de los cananeos y en el dios Cronos de los griegos. Y después hay una segunda fase en la que A^1 cede ante los ataques de A^2, lo cual se plasma en la feminización del dios Cronos en Cibeles, representación que aparece en los frigios, los griegos y los romanos.

El período D es aquél en el que la primera potencia, A^1, ha vuelto a su centro originario y se ha convertido en "sede y trono" de la tercera potencia, A^3. Éste es el período de las tres grandes mitologías completas: la egipcia, la india y la griega.

En la mitología egipcia, las tres potencias se reflejan en el conocido mito de Isis: Tifón = A^1; Osiris = A^2; Horus = A^3; Isis es la conciencia de todo el proceso.

En la mitología india, las potencias aparecen expresadas como: Brahma = A^1; Shiva = A^2; Vishnu = A^3.

Pero no es hasta la mitología griega cuando se manifiesta la conciencia de todo el proceso mitológico. En ella Schelling distingue entre los dioses materiales y los dioses espirituales. Los primeros son

la parte más exotérica de la mitología griega, y en ellos las potencias se distinguen como: Hades = A^1; Poseidón = A^2; Zeus, presidiendo el Olimpo = A^3. Y los segundos, los dioses espirituales, son la parte más esotérica, expresada en los misterios de Eleusis: aquí las potencias aparecen no sólo en la forma de los tres dioses, sino también en tres figuras de un mismo dios, Dioniso. De esta manera, Schelling interpreta que, en los misterios de Eleusis, el iniciado experimentaba la unidad de todo el proceso mitológico y, por tanto, de todo el desarrollo de las potencias, lo cual comportaba la conciencia del monoteísmo, justamente el elemento de los misterios que tenía que ser guardado en secreto, pues era el aspecto heterodoxo en una religión politeísta.

Con todo, aunque fuera en forma esotérica, o precisamente por ello, tal elemento monoteísta anticipaba lo que sería la religión revelada. Por lo tanto, los misterios de Eleusis eran, para Schelling, la culminación del proceso mitológico y el tránsito hacia el cristianismo: primera expresión monoteísta de la religión del espíritu.

Schelling siguió trabajando en la filosofía de la mitología hasta su muerte, en 1854, pero ya no en la misma ciudad, Múnich.

En 1841, los alumnos dejaron de asistir a las clases que Schelling impartía en la Universidad de Múnich: había un ambiente prerrevolucionario hostil a las ideas del filósofo.

En el mismo año, Schelling fue llamado a Berlín por el rey Guillermo IV de Prusia para "combatir la labor diabólica del panteísmo hegeliano".

En la Universidad de Berlín, el filósofo dio una lección inaugural ante más de 500 asistentes, entre los que había personajes como: Jacob Burckhardt, Kierkegaard, Savigny, Trendelenburg, Ranke, Alexander von Humboldt, Engels y Bakunin.

En esa ciudad, Schelling vivió hasta su muerte, ocupándose principalmente en terminar la filosofía de la mitología y en completarla con su filosofía del cristianismo; ésta es, pues, la sexta y última etapa de su obra.

11. La revelación y el tiempo del espíritu

El pensamiento filosófico de Schelling acerca del cristianismo está expresado en un conjunto de lecciones impartidas a partir de 1841, y agrupadas bajo los siguientes títulos:

> *-Libro primero. Introducción a la filosofía de la revelación o fundamentación de la filosofía positiva.*
> *-Libro segundo. La filosofía de la revelación. Primera parte.*
> *-Libro tercero. La filosofía de la revelación. Segunda parte.*

En estas lecciones, Schelling trata lo que coincide con el tramo final del esquema-narración que explica la concepción de Dios como proceso de revelación: el cristianismo. Y lo hace, fundamentalmente, desde el punto de vista de la filosofía, lo cual, en sus términos quiere decir por medio de la doctrina de las potencias.

Así, si anteriormente se ha dicho que Schelling consideraba que, con la activación de A^1 por parte del hombre y la posterior "caída", el Hijo dejó de ser personalidad y volvió a ser potencia, en realidad, lo que pasó es que el Hijo dejó de ser personalidad sólo exteriormente, ante A^1, pero no interiormente. Eso explica, según Schelling, la llegada de Jesucristo justamente como el Hijo que vuelve a hacerse personalidad en su forma externa, y, con ello, la posibilidad de una reconciliación completa con Dios.

De la existencia de Jesucristo, el filósofo resalta tres momentos principales: la encarnación, la muerte en la cruz y la resurrección. Y estos acontecimientos también son explicados por Schelling siguiendo la doctrina de las potencias. Veamos de qué manera.

La encarnación es comprendida como la materialización de A^2, con el fin de que A^3, el espíritu, se pueda revelar. Con ello se produce el inicio de una situación similar a la que se había dado al final del primer proceso y antes de la "caída".

Por lo que respecta a la muerte de Cristo, Schelling la entiende como la superación de A^1, pero no sólo exteriormente como se había dado en el proceso mitológico, sino de raíz. Y esto del siguiente modo.

Al ponerse Cristo, encarnación de A^2, en el lugar del hombre y como representante de su culpa, eso activa contra él A^1, en la forma de la ira de algunos hombres. Pero, con la muerte de Cristo, eliminación de A^2 por parte de A^1, sucede que ésta, la primera potencia, deja de tener la resistencia que justamente le daba existencia, con lo cual resulta que también A^1 es aniquilada.

Consecuentemente, con la muerte de Cristo aparece un fenómeno nuevo en todo el proceso de la revelación: la eliminación de la tensión entre A^1 y A^2, precisamente debido a la relación dialéctica entre ellas, que alimentaba su existencia.

Sin embargo, una vez Cristo ha muerto, desaparece A^2 como potencia, no como personalidad: Cristo ha hecho que todo se someta a él, y él mismo se ha sometido al Padre, pero éste ha traspasado todo al Espíritu.

La muerte y resurrección de Cristo significa, pues, el inicio del tiempo del Espíritu. Con él vuelven a aparecer las tres personalidades, ahora como independientes (la trinidad cristiana), a la vez que se distinguen, definitivamente, los tres tiempos: Padre, Hijo y Espíritu. Schelling consideró que antes de él únicamente tres autores habían expresado la idea de las tres personas como tres tiempos; estos autores son: el evangelista San Juan, en el *Apocalipsis*, el monje cisterciense Joaquín de Fiore (1145-1202) y Angelus Silesius (1624-1677), seguidor del misticismo de Tauler y Jacob Böhme.

Ahora bien, cuando todo ha sido entregado al Espíritu, el Hijo manda éste al hombre. Y este Espíritu que el hombre recibe ya no es el mismo de antes: ahora pasa a ser el Espíritu Santo.

Como resultado, Cristo se ha convertido para el hombre en modelo de la reconciliación completa con Dios: le permite representarse

la posibilidad de un retorno real a la situación anterior a la "caída", ahora en la resurrección final.

Fue al final de su carrera cuando Schelling explicó más claramente su manera de entender la resurrección de la humanidad, ese fenómeno con el cual ya se concluía, en 1809, el *Escrito sobre la libertad*. Para él, la resurrección no consistirá en una separación del alma y el cuerpo —a la manera como, por ejemplo, lo había descrito Platón en el *Fedón*—, sino en una continuación del hombre completo; mejor dicho, en una intensificación de lo esencial en el hombre, incluido lo físico.

Para ilustrar este acontecimiento, que Schelling designa con el término *esentificación* (*Essentification*), el filósofo usa el símil de un proceso en el cual el espíritu o la esencia de una planta es extraído, de manera que la vida del vegetal sigue existiendo en tal extracto.

Como se ha podido ver, el uso de representaciones orgánicas era frecuente en los autores románticos, pero Schelling utiliza una representación de este tipo justamente para explicar ese momento culminante de la religión cristiana que es la resurrección, introduciendo ese concepto filosófico que es la *esentificación*. Con ello, podemos preguntarnos de dónde sacó Schelling una idea de estas características.

A mi modo de ver, en estas explicaciones del filósofo sobre la resurrección emerge la influencia de un pensamiento que, desde finales del siglo XVIII, había despertado mucho interés entre algunos autores alemanes: la alquimia, entonces ya reducida a un conjunto de símbolos que permitían establecer un paralelismo entre la transmutación de los metales impuros en oro y la transfiguración del cuerpo en espíritu.

Otro aspecto interesante de la filosofía de la revelación es la explicación de la resurrección del hombre como un retorno al estado del hombre originario, A^4, pero ahora como realización completa (material y espiritual) de todo aquello que en el paraíso sólo era posibilidad. Curiosamente, Schelling usa el término *superhombre* (*übermenschlich*) para caracterizar ese sujeto del futuro, la misma palabra que después usaría Nietzsche, ese acerado crítico del cristianismo.

Además, el Schelling maduro insiste, de manera similar a como ya lo había hecho en la filosofía del arte, en los instrumentos de que dispone el hombre para hacer presente aquí, en la tierra, ese gran acontecimiento futuro, pero ahora poniendo el acento en estas dos vías: la filosofía del espíritu o religión filosófica, y la Iglesia, si bien entendida de una forma particular.

Así, también la historia de la Iglesia es explicada por Schelling mediante la doctrina de las potencias: primero la Iglesia de Pedro, la que otorga la ley y la estabilidad, con su máxima expresión en la Iglesia de Roma, y equivalente a la primera potencia; después la Iglesia de Pablo, que proporciona movimiento y dialéctica, ejemplificada en las corrientes heterodoxas que dan pie a la Reforma, y que corresponde a A^2; y finalmente la Iglesia de San Juan, la del Espíritu, en la que hay unidad y libertad, expresión de A^3.

Al final, Schelling concluyó su filosofía de la revelación con la exposición del que considera el símbolo del tiempo del Espíritu y de su religión, sacado precisamente de San Juan. Ese símbolo será la Jerusalén celestial, tal como aparece en el *Apocalipsis*; cabe recordar la importancia de esta representación ya en los primeros románticos, por ejemplo, en Novalis, quien también concluyó con este símbolo su escrito *La Cristiandad o Europa* (1799).

A mi juicio, la elección de la Jerusalén celestial como símbolo por excelencia de la religión del espíritu muestra dos cosas.

En primer lugar, que Schelling conservó hasta el final el interés por el arte, así como su idea de la capacidad del mismo para expresar el sentido religioso más elevado, ahora en la forma de una imagen literaria que el filósofo interpreta.

Y en segundo lugar, la expresión de un filón en la sensibilidad del filósofo: en esa exégesis final que Schelling hace de la Jerusalén celestial, presentándola como una ciudad en la que, sin autoridad exterior, iluminada sólo por el espíritu, tendrán cabida todos aquellos que así lo deseen, "incluidos judíos y paganos", se puede entrever,

aunque sea en la interpretación de una imagen escatológica, a aquel joven filósofo abierto y tolerante, adalid de la libertad, el cual había colaborado en la elaboración de *El más antiguo programa del sistema del idealismo alemán*.

Schelling murió el 20 de agosto de 1854, mientras se hallaba en el balneario de Bad Ragaz, Suiza.

12. Los herederos de Schelling

La influencia de la obra de Schelling hasta nuestros días ha tenido un desarrollo diferente que el de otros filósofos, por ejemplo, que el de su contrincante Hegel.

Para empezar, después de su muerte, y a pesar de haber sido llamado "el primer filósofo de Alemania", Schelling pronto pasó al olvido. En 1861, su hijo Fritz había conseguido publicar las obras completas de su padre, pero éstas tuvieron poca repercusión. Además, Schelling fue presa de la crítica mordaz y el escarnio que Schopenhauer dirigió contra él, así como contra los otros dos representantes del idealismo alemán, Fichte y Hegel; un ejemplo que después siguió Nietzsche.

A decir verdad, hasta el cambio de siglo sólo algunos pensadores aislados se ocuparon de la obra de Schelling. Un ejemplo es el caso del autor de la *Filosofía del inconsciente*, Eduard von Hartmann, que en 1869 publicó un ensayo titulado *La filosofía positiva de Schelling como unidad de Hegel y Schopenhauer*. En este escrito se halla uno de los mejores resúmenes de la doctrina de las potencias.

A principios del siglo XX, de la mano de profesores como Otto Braun, empezó a haber en Alemania un nuevo interés por la obra de Schelling. De ahí surgieron, en la década de los 10 y los 20, una serie de tesis doctorales sobre su filosofía, escritas por autores como Paul Tillich y Manfred Schröter.

Éste último fue quien posteriormente, de 1927 a 1957, realizó la segunda edición de la obras completas, bajo el título de *Schellings Werke*. Y referente a Paul Tillich, filósofo y teólogo, cabe destacar que en 1963 concluyó el tercer volumen de su obra *Teología sistemática*, con una interpretación del concepto de *Essentification* de Schelling, entendido ahora como "un enriquecimiento de la vida divina mediante el proceso histórico".

En este renacimiento del interés por la obra de Schelling en Alemania hay que destacar dos nombres más: Horst Fuhrmans y Walter Schulz. Fuhrmans, además de publicar una recopilación de cartas del filósofo (*Schelling: cartas y documentos*, 1962), escribió dos libros importantes sobre el período medio y último de su pensamiento: *La última filosofía de Schelling* (1940) y *La filosofía de Schelling de «Las edades del mundo»* (1954). En estos escritos, Fuhrmans defiende la idea de la existencia de una continuidad formal en gran parte de la obra de Schelling.

Y Walter Schulz realizó en 1955 un estudio titulado *La consumación del idealismo alemán en la filosofía tardía de Schelling*, donde defendió una tesis que cambió la manera de ubicar Schelling en la historia de la filosofía: según él, la última obra del filósofo significa el fin de la filosofía clásica iniciada con Kant, y del idealismo de Fichte y Hegel, así como el tránsito hacia pensadores post-idealistas como Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche y Freud. Todavía hoy, las obras de Fuhrmans y Schulz resultan indispensables para cualquier persona que quiera tener un conocimiento amplio del pensamiento de Schelling.

Por último, hay que decir que desde 1975 se está publicando la primera edición crítica de las obras completas de Schelling, a cargo de la Comisión de la Academia de Ciencias de Baviera.

Por lo que respecta a la herencia del pensamiento del filósofo alemán en otros países, es interesante comprobar que es en aquellos lugares de donde ya provenían los estudiantes que asistían a las clases de Schelling donde posteriormente la obra del filósofo ha sido más

leída y estudiada. Estos países son, principalmente, Francia, Italia y los países eslavos.

En el caso de Francia, ya se ha podido ver que Schelling tuvo relación directa con algún intelectual del país vecino como, por ejemplo, Victor Cousin. Después de la muerte del filósofo alemán, algunos pensadores franceses estudiaron diversos aspectos de su obra: Bergson, Merleau-Ponty, Gabriel Marcel... Posteriormente, cabe resaltar la tesis doctoral de un alumno de Bergson, Vladimir Jankélévitch, en la que hace un recorrido por la filosofía de la mitología, interpretándola como una aventura de la conciencia (*La Odisea de la conciencia en la última filosofía de Schelling*, 1933).

Después de la Segunda Guerra Mundial, el pensamiento de Schelling fue enseñado en diversas universidades francesas, por parte de profesores como Jankélévitch mismo, así como de otros que, en principio, son conocidos por haber introducido la obra de Hegel, como es el caso de Jean Wahl y Jean Hyppolite. Los frutos de esa labor pedagógica han aparecido en las últimas décadas, con los estudios de Miklos Vetö, Emilio Brito, Xavier Tilliette, etc.

En Italia se ha producido una evolución similar a la de Francia: ha sido sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial cuando el pensamiento de Schelling se ha dado a conocer en algunas universidades. Uno de los profesores que más ha contribuido a ello ha sido Luigi Pareyson.

Y en los países eslavos tenemos el caso curioso de Rusia: ya en su día, de este país lejano se desplazaron algunos de los más asiduos asistentes a las clases de Schelling. Después, ha habido diversos escritores rusos que han sido influidos por el pensamiento de Schelling, entre los que cabe destacar: Tschaadajew, Grigoriev, Vladimir Solovjev, Sergei Bulgakov y Karsavin. En general, en Rusia ha existido una atracción por la vertiente más teosófica del filósofo.

En los demás países europeos, el conocimiento de la obra de Schelling ha tenido otra evolución. En Inglaterra tenemos el caso especial

de Samuel Taylor Coleridge, quien en 1798 viajó a Alemania, aprendió la lengua de este país y fue seducido por la estética de Schelling, lo cual se refleja en su manera de entender la facultad de la imaginación (*Biographia Literaria*, 1817). En los últimos años, Andrew Bowie ha realizado una tarea de divulgación del idealismo y el romanticismo alemán, en lengua inglesa. Recientemente, Andrew Bowie ha publicado un libro en el que, además de hacer un recorrido por las etapas de la obra de Schelling, sugiere relaciones entre su pensamiento y algunas corrientes de la filosofía contemporánea, como son: la filosofía analítica, el estructuralismo francés y el psicoanálisis (*Schelling y la filosofía europea moderna*, 1993).

En el caso de España, el estudio de la obra de Schelling empezó con Ignacio Falgueras (Málaga) y Oswaldo Market (Madrid). En 1996 se celebró en Santiago de Compostela un Congreso Internacional sobre Schelling, organizado, entre otros, por Arturo Leyte, traductor al castellano de diversas obras del filósofo. Por otro lado, Eugenio Trías, en su libro *La edad del espíritu* (1994), da un lugar destacado al pensamiento de Schelling, en el cual ve indicios de una expresión religiosa en la que puedan tener cabida tanto el símbolo como la razón. Y en *Pensar la religión*, Trías aboga por un diálogo con la última filosofía de Schelling para intentar resolver los conflictos religiosos actuales, una realidad cada vez más ineludible.

En los últimos años, Fernando Pérez-Borbujo ha traducido diversas obras de Schelling y ha escrito el libro *Schelling, el sistema de la libertad*, seguramente la mejor introducción que existe en la actualidad, en lengua castellana, a la segunda época del filósofo.

La herencia de la obra de Schelling, empero, también puede ser estudiada de otra manera que no sea por países. En este sentido, sobre todo a partir del estudio de Walter Schulz en 1955, han aparecido diversos trabajos que han tratado las relaciones entre la filosofía de Schelling y algunas corrientes de pensamiento del siglo XX. Aquí voy a resumir este punto de vista en cuatro líneas.

En primer lugar, se ha considerado que Schelling ha sido el precursor de la filosofía de la vida. Así, y a pesar de las críticas mencionadas de Schopenhauer y Nietzsche, con una perspectiva histórica más amplia, algunos autores como W. Szilasi (1961) han visto en la filosofía de la naturaleza de Schelling un antecedente de la crítica que algunos representantes de la filosofía de la vida realizaron a los conceptos abstractos. También se ha considerado que la metafísica de la voluntad de Schelling fue el inicio del concepto de voluntad en Schopenhauer, así como del concepto de "voluntad de poder" en Nietzsche. Desde esta perspectiva, el linaje del pensamiento de Schelling habría proseguido en autores como Dilthey, Bergson y Jaspers.

En segundo lugar, se estima que hay otra serie de autores que, para sorpresa suya, también pueden ser considerados herederos de la obra de Schelling. Me refiero a autores relacionados con el marxismo.

Karl Marx mismo supo apreciar la fuerza de los escritos del joven Schelling. Después, tenemos el caso de Georg Lukács, quien en 1954 escribió un libro titulado *El asalto a la razón*, en el que expresa su acuerdo con la crítica de Schelling a Hegel, según la cual la existencia no se puede derivar del concepto (aunque, por otro lado, llega a defender la tesis de que Schelling fue un precursor del pensamiento fascista).

Otro caso es el de un autor de la Escuela de Fráncfort, Ernst Bloch, quien apreció de la obra de Schelling sobre todo dos cosas: la concepción dinámica de la materia y la revalorización de los movimientos heréticos (Paracelso, Jacob Böhme, etc.), en quienes Bloch veía albergado un alto potencial utópico que podía ser aprovechado.

En esta misma dirección, Jürgen Habermas —que precisamente tiene un artículo titulado "Ernst Bloch. Un Schelling marxista"— en 1954 presentó su tesis doctoral bajo el título *El absoluto y la historia. Sobre la discrepancia en el pensamiento de Schelling*. Habermas ha reconocido la fascinación que ha sentido desde su juventud por la concepción dinámica de la historia que Schelling expresó en *Las edades del mundo*.

Más recientemente, el historiador Manfred Frank ha escrito un libro titulado *La infinita imperfección del ser. La crítica de Schelling a Hegel y los inicios de la dialéctica marxista* (1975), en el que defiende la tesis de que la crítica de Feuerbach y de Marx al idealismo de Hegel partió de la filosofía positiva del último Schelling.

En tercer lugar, también se considera que hay una continuidad entre la obra de Schelling y el existencialismo. Como se ha dicho, Kierkegaard fue de los que asistió a las lecciones de Schelling en Berlín, en 1841. Al comienzo, este filósofo de la existencia quedó entusiasmado por las referencias de Schelling a la realidad (*Wirklichkeit*), pero pronto se desilusionó, declarando que la "doctrina de las potencias de Schelling delata la mayor impotencia". Sin embargo, algunos historiadores han insistido en la idea que Schelling puede ser visto como un antecedente de las ideas del existencialismo.

Así, Paul Tillich ve en la contraposición de la filosofía positiva y la filosofía negativa una afirmación de la existencia similar a la que después emprendió el existencialismo.

Y Walter Schulz considera que, en el reconocimiento por parte de Schelling de un ámbito del ser previo a la razón, se puede entrever un antecedente de la solución que dio Kierkegaard a su manera de entender el hombre, a saber: una progresión en tres esferas (estética, ética y religiosa) que tiene que concluir en la creencia religiosa para dar sentido a una vida llena de sufrimiento.

Tampoco hay que olvidar que otro autor existencialista, Martin Heidegger, en 1936 dio unas conferencias que más tarde se publicaron bajo el título de *El tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana (1809)*. Paradójicamente, este adalid del nacionalsocialismo que fue Heidegger llegó a afirmar que el *Escrito sobre la libertad* es la mejor obra de Schelling, y una de las más profundas del pensamiento occidental.

En este sentido, Walter Schulz, a partir de un esquema similar al aplicado a Kierkegaard, juzga las equivalencias entre Schelling y Hei-

degger de la siguiente manera: los dos realizaron un análisis de la autocomprensión del sujeto que los llevó a afirmar un ámbito previo a la razón: religioso en Schelling, estético en Heidegger.

Por otra parte, en 1954, Karl Jaspers escribió un libro titulado *Schelling. Grandeza y fatalidad*, en el que, a la vez que alaba algunas de sus ideas, critica el fondo gnóstico del pensamiento de Schelling.

Y, en cuarto lugar, más recientemente se están descubriendo interesantes relaciones entre el pensamiento de Schelling y el psicoanálisis.

Odo Marquard, en su libro *Idealismo transcendental, filosofía romántica de la naturaleza, psicoanálisis* (1987), explica que, a pesar de las evidentes diferencias entre el pensamiento de Schelling y el de Freud, existen algunas similitudes que se pueden resumir de la siguiente manera. En los dos autores existe: 1) la idea de un impulso fundamental indeterminado (lo no consciente de la naturaleza en Schelling, el inconsciente psíquico en Freud); 2) la necesidad de hacer consciente este impulso (teoría de la anámnesis en Schelling, terapia psicoanalítica en Freud); 3) la importancia de que esta conciencia, por un lado, reprima ese impulso (los productos de la naturaleza en Schelling, supervivencia del individuo y de la especie en Freud); y 4) por otro lado, la importancia de que la conciencia sea capaz de sublimar ese impulso fundamental: cultura, arte, ciencia (proceso de espiritualización en Schelling, progreso social y cultural en Freud).

Resumiendo, Marquard defiende la tesis de que el psicoanálisis se puede entender como una modificación de la filosofía de la naturaleza de Schelling, una "filosofía de la naturaleza desencantada" (*entzauberte*). Marquard ve en el dualismo que se repite en las sucesivas teorías de la metapsicología de Freud (pulsión de autoconservación–pulsión sexual, principio de realidad–principio del placer, pulsión de muerte–pulsión de vida...), un esquema similar al de los dos principios–potencias de Schelling (uno que no tiene límites y otro que los pone). Con ello, Marquard cree que es acertado inscribir a Freud en

lo que puede llamarse una tradición de la filosofía de los principios, la cual tiene su origen en los griegos: los pitagóricos (*dyás–monás*), Empédocles (principio del amor–principio de la discordia), Platón (*ápeiros–péras*), Aristóteles (materia–forma), etc.

Evidentemente, hay una diferencia fundamental entre Schelling y Freud, la cual se puede resumir diciendo que lo que para Schelling es metafísica, para Freud es, principalmente, metapsicología. Pero quizá tenga algo de razón Marquard, pues cabe recordar que Freud mismo, en *Más allá del principio del placer*, afirmó que su teoría de Eros y Tánatos había tenido una expresión similar en los principios de amor y discordia de Empédocles.

13. Schelling en el siglo XXI

A mi juicio, el pensamiento de Schelling puede aportar elementos a la filosofía del siglo XXI, especialmente en tres ámbitos. En primer lugar, en el terreno de la filosofía de la religión.

Schelling fue uno de los primeros filósofos que pensó en profundidad una gran variedad de expresiones religiosas. Además, tuvo la osadía de afrontar la religión de su propia educación, el cristianismo, contrastándolo no solamente con otras religiones, sino también con sus expresiones más heterodoxas. Y todo ello esforzándose en mantener un punto de vista objetivo, con la intención de llegar a determinar su verdadero contenido (con la dificultad que ello comporta en un terreno tan movedizo como éste, lo que después se ha llamado ciencias de la cultura).

Pues bien, en un momento como el actual, en el que las religiones parecen determinar en gran medida el desarrollo de la vida política, social y económica de las gentes de distintas culturas, así como de sus interrelaciones, me parece importante tener presente un modo de encarar este tema como el que empleó Schelling: la búsqueda, sin

dogmatismos, de contenido certero en tradiciones religiosas milenarias.

En segundo lugar, soy de la opinión que el pensamiento de Schelling puede seguir siendo de interés en el campo de la filosofía del arte. Como se ha podido ver aquí, Schelling fue de los pocos pensadores que consiguieron explicar filosóficamente las pretensiones de universalidad tanto del arte de su tiempo (el clasicismo, el romanticismo), como del de distintas épocas de la historia; y especialmente por lo que se refiere a la relación entre arte y religión: el vínculo de la obra de arte con un sentido de totalidad. Más en concreto, considero prometedora la vía de investigación de la filosofía del arte de Schelling, a partir de los conocimientos sobre el inconsciente que proporciona el psicoanálisis.

Por último, creo que el pensamiento de Schelling puede seguir aportando elementos en el terreno de la filosofía ambiental (o pensamiento ecológico).

A partir de la situación actual, en la que pocas dudas quedan ya sobre la participación del hombre en la destrucción del planeta, creo que volverá a tenerse en cuenta la actitud de los autores románticos hacia la naturaleza, de la cual Schelling se convirtió en filósofo portavoz.

Ciertamente, muchas de las tesis que Schelling defendió en su filosofía de la naturaleza han quedado desfasadas por los nuevos conocimientos científicos. Sin embargo, algunos de sus aspectos más especulativos pueden volver a tomar vigencia, como, por ejemplo, las reflexiones sobre la relación del hombre con su entorno, a partir de la relación de las partes con el todo: lo que podemos denominar el "paradigma orgánico". En los últimos años, algunos científicos como James Lovelock han mostrado que este paradigma puede ser tan fructífero en la ciencia como lo ha sido en el arte.

En definitiva, a mi juicio la obra de nuestro filósofo contiene suficiente profundidad como para seguir siendo de interés con el cambio

de los tiempos, incluso para un siglo como el que ahora empieza, en el que parece que la ciencia marcará la dirección de la investigación y el conocimiento.

Con todo, para evaluar esta posibilidad y sacar provecho de ella, en filosofía sólo hay un camino: leyendo directamente los textos que escribió el filósofo. Espero que la antología que viene a continuación pueda servir de primera cata.

Antología de textos*

* Al final de cada fragmento se indica dónde se puede encontrar el texto original en alemán. La mayor parte de los párrafos llevan la numeración de las obras completas realizada por Karl Friedrich August Schelling, hijo del filósofo, y que consiste en un número romano que indica el volumen en tal edición, seguido de un número árabe que indica la página. Cuando éste no es el caso, se especifica un lugar donde se puede encontrar el fragmento.

1. La etapa fichteana

Del Yo como Principio de la filosofía (1795)

Asimismo, los distintos caminos y sendas que el género humano ha recorrido hasta ahora convergerán finalmente en un único punto, en el que la humanidad volverá a juntarse y, como una única persona cabal, obedecerá la misma ley de la libertad. Puede que este momento esté aún lejos, y que durante mucho tiempo las audaces esperanzas de un progreso de la humanidad den pie a grandes risotadas; pero para aquellos que crean que estas esperanzas no son una insensatez está abierta la gran tarea de, al menos, preparar, mediante el trabajo común en la perfección de las ciencias, aquel gran período de la humanidad. Pues todas las ideas tienen que concebirse previamente en el ámbito del saber, antes que realizarse en la historia; y la humanidad nunca devendrá una antes de que su saber se haya desarrollado hasta la unidad.

La naturaleza ha dispuesto sabiamente para el ojo humano que sólo por medio del alba pase a pleno día. ¡Qué maravilla también que pequeñas brumas permanezcan en las regiones bajas, mientras las montañas ya están allí en el resplandor del sol! Pero cuando la aurora ya ha hecho acto de presencia, el sol no puede rezagarse. Guiar realmente hasta ese día hermoso de la ciencia está reservado sólo a unos pocos —quizá sólo a uno—, pero a aquel que vislumbre el día venidero le está concedido disfrutarlo de antemano. (I, 158-159)

El sistema perfecto de la ciencia proviene del Yo absoluto, que excluye toda oposición. Éste, como lo Uno incondicionado, condiciona

la sucesión entera del saber, describe la esfera de todo lo pensable y domina en todo el sistema de nuestro saber como la realidad absoluta que lo comprende todo. Sólo por medio de un Yo absoluto, precisamente poniéndose por sí mismo de manera absoluta, es posible que se le oponga un No-Yo, incluso que la misma filosofía llegue a ser posible; pues todo el quehacer de la filosofía teorética y práctica no es otra cosa que el desenlace del conflicto entre el Yo puro y el Yo condicionado empíricamente. Es decir, aquélla prospera para solucionar este conflicto, de síntesis en síntesis, hasta la más elevada, en la cual Yo y No-Yo son puestos como idénticos (Dios), donde, ya que la razón teorética se consume en flagrantes contradicciones, aparece la razón práctica, en verdad no para deshacer el nudo, sino para desmenuzarlo por exigencia absoluta. (I, 176)

La esencia del Yo es libertad, es decir, que sólo se puede pensar en cuanto que se pone, desde su propio poder absoluto, no como cualquier cosa, sino como puro Yo. (I, 179)

El Yo no puede darse mediante un mero concepto, pues los conceptos sólo son posibles en la esfera de lo condicionado, de los objetos. Si el Yo fuera un concepto, tendría que existir algo superior en lo que hubiera conseguido su unidad, algo inferior en lo que hubiese alcanzado su pluralidad, en pocas palabras: el Yo estaría condicionado en todos los casos. Por consiguiente, el Yo sólo puede ser determinado en una intuición. Pero el Yo es Yo únicamente en la medida en que nunca puede ser objeto, por lo tanto no puede ser determinable en ninguna intuición sensible, sino sólo en una que no intuya objeto alguno, que no sea sensible, es decir, en una intuición intelectual. Allí donde hay objeto, hay intuición sensible, y viceversa. Y donde no hay ningún objeto, esto es, en el Yo absoluto, no hay intuición sensible, es decir: o no hay ninguna intuición o hay intuición intelectual. En conclusión, el Yo se determina a sí mismo como mero Yo en la intuición intelectual. (I, 181)

El Yo es sólo mediante su libertad, por lo tanto todo lo que enunciemos del Yo puro debe estar determinado por su libertad. (I, 182)

Para encontrar verdad, debes disponer de un principio de toda verdad: ponlo tan alto como quieras, pero debe estar situado en el terreno de la verdad, en el terreno que tú ya tienes la intención de buscar. Sin embargo, si tú produces toda verdad por ti mismo, si el último punto del que pende toda realidad es el Yo, y éste sólo es por sí mismo y para sí mismo, toda verdad y toda realidad se te hace presente de manera inmediata. Poniéndote tú mismo como Yo, al mismo tiempo describes toda la esfera de la verdad, de la verdad que sólo por ti y para ti es verdad. Todo existe sólo en el Yo y para el Yo. En el Yo ha encontrado la filosofía su *hen kai pan*[1], al que hasta ahora ha aspirado como a la recompensa más alta de su victoria. (I, 193)

Dios, en sentido teórico, es Yo = No-Yo; en el práctico, Yo absoluto que anula todo No-Yo. En tanto que el Yo infinito es representado esquemáticamente como el fin último del Yo finito, luego fuera del mismo, en la filosofía práctica Dios puede ser representado, ciertamente, fuera del Yo finito (esquemáticamente), pero sólo como idéntico al infinito. (I, 201)

1. La expresión *hen kai pan* tomó fuerza en la filosofía alemana a partir de la obra de Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781). Más en concreto, en el intento por parte de este autor de entender racionalmente las religiones reveladas consideró que Dios puede pensar su propia perfección de una vez, o dividida en seres que participan de esa perfección. En este segundo caso, el conjunto de estos seres corresponde al mundo, y de este modo Lessing entendía el mundo como existente en Dios, que es lo que significa la expresión *hen kai pan*, literalmente, "Uno y Todo" o "Unidad del Todo". Esta manera de comprender Dios y el mundo, influenciada por la lectura de Spinoza, tuvo sus seguidores en autores como Herder, Goethe y Schelling, cada uno a su manera. Por contra, a ella se opuso vehementemente F. H. Jacobi, acusándola de visión panteísta (*Disputa sobre el panteísmo*).

En conclusión, el principio supremo al que va a parar toda filosofía no es un principio objetivo, sino uno inmanente de la armonía preestablecida, en el cual libertad y naturaleza son idénticas; y este principio no es otro que el Yo absoluto del que partió toda filosofía. (I, 241)

Lo que para el Yo absoluto es absoluta concordancia es para el Yo finito producido; y el principio de unidad, que para aquél es principio constitutivo de la unidad inmanente, es para éste tan sólo principio regulativo de la unidad objetiva, que debe devenir inmanente. Por lo tanto, el Yo finito también debe esforzarse por producir en el mundo lo que en el infinito es realidad. Y el cometido supremo del hombre es hacer de la unidad de los fines en el mundo un mecanismo; pero también del mecanismo una unidad de los fines. (I, 242)

La intención del autor [Schelling mismo] no fue otra que ésta: librar a la filosofía de la parálisis a la que tuvo que ir a parar inevitablemente a causa de las desafortunadas investigaciones sobre un primer principio de la filosofía, para demostrar que la auténtica filosofía sólo puede empezar con acciones libres, y que los principios abstractos en la cumbre de esta ciencia implican la muerte de todo filosofar. (I, 242)

(Traducción basada en la de Illana Giner Comín
y Fernando Pérez-Borbujo Álvarez)

Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo (1795)

Cuanto más lejos de mí esté el mundo, cuanta más distancia ponga entre él y yo, más limitada será mi intuición del mismo, más difícil aquella consagración al mundo, la aproximación recíproca, aquella rendición mutua en la lucha (el verdadero principio de la belleza). El

arte auténtico, o mejor dicho, lo *theîon* [divino] en el arte, es un principio interno que configura la materia de adentro hacia afuera, y contraría contundentemente todo rudo mecanismo, todo acopio externo, desordenado, de la materia. Nosotros perdemos este principio interno, junto con la intuición intelectual del mundo, surgida en nosotros mediante la unión momentánea de los dos principios opuestos; y se extravía tan pronto como en nosotros no consigue ni la lucha ni la unión. (I, 285)

Así, creo también poder esclarecer por qué a un espíritu que se ha hecho a sí mismo libre, y que debe su filosofía sólo a sí mismo, nada le tiene que ser más insoportable que el despotismo de mentes estrechas, que no pueden tolerar ningún otro sistema junto al suyo. Nada indigna más a una mente filosófica que oír que a partir de ese momento toda filosofía debe quedar prisionera en las ataduras de un único sistema. Nunca se sintió con más fuerza que cuando divisaba ante sí la infinitud del saber. Toda la sublimidad de su ciencia consistía precisamente en que nunca sería acabada del todo. En el momento en que él mismo creyera haber terminado su sistema se convertiría en insoportable para sí mismo. En ese instante dejaría de ser creador y se rebajaría a instrumento de su creación. ¡Qué insoportable le tendría que ser si alguien le instara a aceptar un pensamiento de ese estilo! (I, 306)

¡Qué inestimable servicio hace el escéptico a la verdadera filosofía, que por anticipado declara la guerra a todo sistema universal! ¡Cuánto más que el dogmático, que por adelantado hace que todos los espíritus juren sobre el símbolo de la ciencia teorética! Mientras aquél permanezca en sus límites, esto es, mientras él mismo no se atreva a ingerir el ámbito de la libertad humana; mientras crea en la verdad infinita, pero también sólo en el infinito deleite de la misma, en la verdad conseguida por uno mismo, ganada por uno mismo de

manera progresiva, ¿quién no apreciará en él al auténtico filósofo? (I, 307)

Mientras el hombre permanezca en el ámbito de la naturaleza, él es, en el sentido propio de la palabra, de modo similar a como puede ser señor de sí mismo, señor de la naturaleza. Conoce el mundo objetivo en sus límites concretos, que no puede traspasar. Representándose el objeto, dándole forma y existencia, lo domina. No tiene razón para temerle, pues él mismo le ha puesto límites. Pero así que anule estos límites, en cuanto el objeto deje de ser representable, esto es, tan pronto como él mismo divague por encima de los perfiles de la representación, está perdido. Le invaden los miedos del mundo objetivo. Ha anulado sus límites, ¿cómo puede dominarlos? Ya no puede dar ninguna forma al objeto sin límites, tiene una vaga idea de él, ¿dónde debe fijarlo? ¿Dónde cogerlo? ¿Dónde poner límites a su prepotencia? (I, 337)

Nos alegraremos cuando podamos estar convencidos de haber progresado hasta el último gran problema en el que puede adentrarse toda filosofía. Nuestro espíritu se siente más libre cuando desde la especulación retorna al disfrute y a la investigación de la naturaleza, sin que tenga que temer el ser llevado de nuevo a aquel estado poco natural, mediante una inquietud de su espíritu insatisfecho, la cual siempre vuelve. Las ideas a las que se ha elevado nuestra especulación dejan de ser objetos de una ociosa ocupación que demasiado pronto ha fatigado nuestro espíritu, se convierten en ley de nuestra vida y nos liberan para siempre, transformándose en vida y existencia. (...)

No queremos quejarnos, sino alegrarnos de estar por fin en la encrucijada donde la separación es inevitable; contentos de haber sondeado el secreto de nuestro espíritu, en virtud del cual el justo por sí mismo queda libre, mientras que el injusto tiembla ante la justicia

que no encuentra en sí mismo y que, precisamente por eso, tuvo que remitir a otro mundo, a las manos de un juez severo. Jamás, en lo sucesivo, el sabio buscará refugio en los misterios, con el fin de esconder sus postulados de los ojos de los profanos. Es una ofensa a la humanidad esconder verdades fundamentales que son universalmente comunicables, pero la misma naturaleza ha puesto límites a esa capacidad comunicativa; ella ha reservado, para aquellos que saben apreciarlo, una filosofía que por sí misma se convierte en esotérica porque no puede ser aprendida ni remachada sin reflexionar, ni imitada de modo fingido, ni tampoco repetida por los enemigos escondidos y los que acechan; un símbolo para la alianza de espíritus libres, junto al que todos se reconozcan, que no necesiten esconder y que, sin embargo, sólo a ellos será comprensible; para los otros será un eterno enigma. (I, 341)

2. La filosofía de la naturaleza

Ideas para una filosofía de la naturaleza (1797) (Introducción)

La cuestión de cómo es posible un mundo fuera de nosotros, de cómo es posible una naturaleza, y con ella la experiencia, se la debemos a la filosofía o, mejor dicho, con esa pregunta empezó la filosofía. Antes, los hombres vivían en un estado (filosófico) natural. Por aquel entonces, el hombre todavía estaba conforme consigo mismo y con el mundo que le rodeaba. Este estado todavía ronda, en oscuros recuerdos, al pensador más extraviado. Muchos nunca lo dejaron, y serían felices consigo mismos si no les sedujera el enojoso ejemplo; pues la naturaleza no suelta voluntariamente de su tutela a nadie, y no existen hijos de la libertad que lo sean de nacimiento. Tampoco se podría comprender cómo el hombre habría abandonado aquel estado, si no supiéramos que su espíritu, cuyo elemento es la libertad, se esfuerza en hacerse libre a sí mismo, en deshacerse de las ataduras de la naturaleza y de sus cuidados, y que tuvo que entregarse al incierto destino de sus propias fuerzas para volver algún día, como vencedor y por méritos propios, a ese estado en el cual él, ignorante de sí mismo, pasó la infancia de su razón. (II, 12-13)

El dogmático, que presupone que todo existe originariamente fuera de nosotros (no que se desarrolle y surja desde nosotros), debe por lo menos comprometerse a explicar también lo que está fuera de nosotros mediante causas externas. Esto lo consigue mientras se encuentre dentro de la relación entre causa y efecto, sin considerar

que nunca puede hacer comprensible cómo se ha originado esta misma relación entre causas y efectos. Tan pronto como él se eleva por encima de los fenómenos individuales, toda su filosofía se termina; los límites de su mecanicismo son también los límites de su sistema.

Ahora bien, el mecanicismo solo no es, ni mucho menos, lo que forma la naturaleza. Porque así que entramos en el ámbito de la naturaleza orgánica, se acaba para nosotros toda vinculación mecánica entre causa y efecto. Todo producto orgánico existe por sí mismo, su existencia no depende de ninguna otra vida. Pues la causa nunca es lo mismo que el efecto, sólo entre dos cosas completamente distintas es posible una relación de causa y efecto. Pero el organismo se produce a sí mismo, surge de sí mismo; cada planta singular es sólo el producto de un individuo de su clase y, así, cada organismo individual sigue produciendo y reproduciendo sólo su género hasta el infinito. De este modo, ningún organismo progresa, sino que siempre sigue volviendo a sí mismo hasta el infinito. Según esto, un organismo como tal no es ni causa ni efecto de una cosa fuera de él y, por tanto, nada que corresponda a la relación del mecanicismo. Todo producto orgánico lleva el fundamento de su existencia en sí mismo, pues es causa y efecto de sí mismo. Ninguna parte singular pudo surgir más que en esa totalidad, y esa misma totalidad sólo consiste en el efecto recíproco de las partes. En cualquier otro objeto las partes son arbitrarias, sólo están allí en tanto que yo divido. Sólo en el ser orgánico ellas son reales, están allí sin mi intervención, porque entre ellas y el todo existe una relación objetiva. Por consiguiente, en el fondo de todo organismo yace un concepto, pues donde existe una relación necesaria del todo con las partes y de las partes con el todo, existe un concepto. Pero este concepto vive en el mismo organismo, no puede ser separado de él en absoluto; él se organiza a sí mismo, no es sólo una obra de arte cuyo concepto existe fuera de sí, en el entendimiento del artista. No sólo su forma está sabiamente dirigida,

sino también su existencia. El organismo no podría organizarse sin estar ya organizado. (II, 40-41)

La naturaleza debe ser el espíritu visible, el espíritu la naturaleza invisible. Aquí, pues, en la identidad absoluta del espíritu en nosotros con la naturaleza fuera de nosotros, tiene que resolverse el problema de cómo es posible una naturaleza que nos sea externa. El último objetivo de nuestra ulterior investigación es, por eso, esta idea de la naturaleza; si conseguimos llegar a ella, podemos también estar seguros de haber dado respuesta a aquel problema. (II, 56).

(Traducción basada en la de Arturo Leyte)

El alma del mundo (1798)

Puesto que este principio mantiene la continuidad del mundo inorgánico y el orgánico, y une toda la naturaleza en un organismo universal, reconocemos en él de nuevo aquel ser que la filosofía más antigua vislumbrando saludó como el alma colectiva de la naturaleza, y que algunos físicos de aquel tiempo identificaron con el éter que forma y configura (la parte más noble de la naturaleza) (p. 257).[2]

Primer proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza (1799) (Introducción)

La inteligencia es de dos maneras: o ciega y sin conciencia, o libre y productiva de manera consciente; productiva y sin conciencia en la

2. El original alemán de *El alma del mundo* se puede encontrar en la edición de la F. W. J. Schelling, *Historisch-Kritische Ausgabe*, volumen I, 6.

intuición del mundo, con conciencia en la creación de un mundo ideal.

La filosofía supera esta oposición, aceptando que las actividades no consciente y consciente son originariamente idénticas y, en cierto modo, surgidas de la misma raíz: esta identidad es puesta de manifiesto por ella, de manera inmediata, en una determinada actividad al mismo tiempo consciente y no consciente, y que se expresa en las producciones del genio; y de manera mediata, fuera de la conciencia, en los productos de la naturaleza, en cuanto que en todos ellos se percibe la más perfecta mezcla de lo ideal con lo real. (III, 271)

(Traducción basada en la de Arturo Leyte)

Aforismos para la introducción a la filosofía de la naturaleza (1806)

Pues del mismo modo que el relámpago aparece en la noche obscura y surge por su propia fuerza, así también la autoafirmación infinita de Dios. Dios es por igual la noche eterna que el día eterno de las cosas, la unidad eterna que la creación eterna sin acción o movimiento: como un constante y tranquilo relampaguear de infinita plenitud. (VII, 162)

A la pregunta que plantea el entendimiento arrebatado que está situado en el abismo de la infinitud, esto es, ¿por qué no es la nada?, ¿por qué realmente existe algo?, la única respuesta válida no es algo, sino sólo el todo o Dios. El todo es aquello a lo que le es absolutamente imposible no ser, como a la nada le es absolutamente imposible ser. (VII, 174)

Toda oposición entre alma y cuerpo se basa en la mera apariencia producida por la relación: los dos son necesariamente una y la misma

esencia en todas las cosas; pues es una y la misma esencia en el todo (Dios), que es unidad e infinitud: uno lo objetivo y uno lo subjetivo, uno el punto central y uno la periferia. (VII, 176)

Las cosas son por igual infinito-reales que infinito-ideales. Porque en ellas lo real o el cuerpo es la unidad en la infinitud; pero lo ideal o el alma es la infinitud en la unidad, o es la posición de aquella infinitud.

En la naturaleza, la pura unidad en la infinitud aparece como la gravedad. Pues la gravedad es aquello en virtud de lo cual toda posición en el todo es un centro en sí mismo.

En cambio, la infinitud en la unidad se refleja en la naturaleza mediante la luz, si bien lo que comúnmente se llama así sólo es la manifestación de la unidad que surge en el lugar particular, y esta vive asimismo en el sonido y en otras manifestaciones.

Mediante la gravedad, Dios se revela como lo que es completamente punto central también en cada punto de la periferia. Pero mediante la luz, como lo que es por completo periferia también en el punto central. (VII, 176-177)

En cada ser orgánico, más aún, en cada parte del mismo, también en la más pequeña, puedes percibir la palpitante infinitud y la unidad, cada una para sí y, sin embargo, como Uno. Cada átomo de la materia es un mundo infinito igual que lo es el universo completo; en la parte más pequeña suena otra vez la palabra eterna de la afirmación divina. Pero la manera como reproduce en sí la plenitud del todo ya no pertenece al ser; en comparación con él, ella es desnuda, y pertenece a la sombra que se hacen las cosas unas sobre las otras en la substancia infinita. (VII, 180)

3. La filosofía de la identidad y la filosofía del arte

El más antiguo programa del sistema del idealismo alemán (1796)

(...) una ética. Puesto que, en el futuro, toda la metafísica irá a parar a la moral, de lo cual Kant, con sus dos postulados prácticos, sólo ha dado un ejemplo, no ha agotado nada; entonces, esta ética no será otra cosa que un sistema completo de todas las ideas o, lo que es lo mismo, de todos los postulados prácticos. La primera idea es, naturalmente, la representación de mí mismo como de un ser absolutamente libre. Con el ser libre, autoconsciente, aparece, al mismo tiempo, un mundo entero —de la nada—; la única creación de la nada verdadera y pensable. Aquí descenderé al dominio de la física; la pregunta es ésta: ¿cómo tiene que estar formado un mundo para un ser moral? Quisiera volver a dar alas a nuestra física, que marcha lentamente, a duras penas, en sus experimentos.

Por tanto, cuando la filosofía determine las ideas, y la experiencia proporcione los datos, podremos lograr por fin la física en grande que espero de los tiempos venideros. No parece que la ciencia actual pueda satisfacer un espíritu creador tal como es, o debería ser, el nuestro.

De la naturaleza vengo a la obra humana. La idea de la humanidad por delante: quiero mostrar que no existe ninguna idea del Estado, porque el Estado es algo mecánico, como tampoco existe una idea de una máquina. Sólo lo que es objeto de la libertad se llama idea. Por tanto, ¡tenemos que ir más allá del Estado! Pues todo Estado tiene que tratar a hombres libres como engranaje mecánico; y esto no debe hacerlo, es decir, debe acabarse. Vosotros mismos podéis ver

que aquí todas las ideas, de la paz perpetua, etc., no son más que ideas subordinadas a una idea superior. Al mismo tiempo, quiero establecer aquí los principios para una historia de la humanidad, y dejar al descubierto toda la miserable obra humana: Estado, constitución, gobierno, legislación. Para concluir, vienen las ideas de un mundo moral, divinidad, inmortalidad; subversión de toda superstición, persecución del sacerdocio que, de nuevo, aparenta razón, mediante la razón misma. Libertad absoluta de todos los espíritus que llevan en sí el mundo intelectual, y que no necesitan buscar fuera de ellos ni a Dios ni la inmortalidad.

Por último, la idea que une todas las otras, la idea de la belleza, tomando el término en el sentido platónico superior. En estos momentos, estoy convencido de que el acto supremo de la razón, aquel en el cual ella comprende todas las ideas, es un acto estético, y que la verdad y el bien se hermanan sólo en la belleza. El filósofo tiene que poseer tanta fuerza estética como el poeta. Los hombres sin sentido estético son nuestros filósofos dogmáticos. La filosofía del espíritu es una filosofía estética. No se puede ser ingenioso en nada, incluso no es posible razonar ingeniosamente sobre la historia, sin sentido estético. Aquí debe hacerse evidente qué les falta realmente a los hombres que no entienden ninguna idea; y que de manera bastante franca reconocen que se les ofusca la mente tan pronto como van más allá de gráficos y registros.

Con ello la poesía adquiere una dignidad superior, y será al final lo que fue al principio: maestra de la humanidad. Pues ya no hay ni filosofía ni historia, sólo la poesía sobrevivirá a todas las otras ciencias y artes.

Al mismo tiempo, oímos a menudo que las masas necesitan una religión sensible. No sólo las masas, también el filósofo requiere de ella. Monoteísmo de la razón y del corazón, politeísmo de la fuerza imaginativa y del arte, esto es lo que necesitamos.

Ante todo, voy a hablar aquí de una idea que, por lo que yo sé, todavía no se le ha ocurrido a nadie: tenemos que tener una nueva mi-

tología, pero esta mitología tiene que estar al servicio de las ideas, tiene que convertirse en una mitología de la razón.

Hasta que no convirtamos las ideas en estéticas, es decir, en mitológicas, no tendrán ningún interés para el pueblo; y a la inversa, hasta que la mitología no sea racional, el filósofo tiene que avergonzarse de ella. Por tanto, al final, ilustrados y no ilustrados tienen que darse la mano: la mitología tiene que convertirse en filosófica y el pueblo en racional, y la filosofía tiene que transformarse en mitológica para hacer sensibles a los filósofos. Entonces reinará la eterna unidad entre nosotros. Nunca más la mirada despectiva, nunca más el temblor ciego del pueblo ante sus sabios y sacerdotes. Sólo entonces tendremos una formación equilibrada de todas las fuerzas, tanto en los individuos, como entre todos los individuos. Ya nunca una fuerza volverá a ser reprimida. ¡Entonces reinará libertad universal e igualdad de los espíritus! Un espíritu superior enviado del cielo tiene que fundar esta nueva religión entre nosotros; ella será la última, la más grande obra de la humanidad. (Original alemán en Hermann Zeltner, *Schelling*, p. 65-67)

(Traducción basada en la de José Mª Ripalda)

Sistema del idealismo transcendental (1800)

Así, el artista, por más que actúe con intención, sin embargo, en cuanto a lo propiamente objetivo en su producción, parece estar bajo la influencia de un poder que le separa de todos los otros hombres y que le fuerza a pronunciar o a presentar cosas que él mismo no entiende del todo, y cuyo sentido es infinito. (III, 617)

El arte es la única y eterna revelación que existe, y el prodigio que, aunque hubiese existido una sola vez, debería convencernos de la absoluta realidad de aquello supremo. (III, 618)

La obra de arte nos refleja la identidad de la actividad consciente y la no consciente. Pero la oposición de éstas dos es infinita, y se conserva sin intervención alguna de la libertad. De este modo, el carácter fundamental de la obra de arte es una *infinitud no consciente* (síntesis de naturaleza y libertad). El artista parece haber presentado en su obra, además de lo que ha puesto con manifiesta intención, instintivamente, por decirlo así, una infinitud que ningún entendimiento finito es capaz de descubrir del todo. (III, 619)

Toda producción estética surge de una separación, en sí infinita, de las dos actividades (la consciente y la no consciente), las cuales están separadas en todo producir libre. Ahora bien, puesto que estas dos actividades tienen que presentarse unidas en el producto, entonces con el mismo se presenta algo infinito de manera finita. Y lo infinito presentado de manera finita es belleza. Por consiguiente, la característica principal de toda obra de arte, que comprende en sí las dos antedichas (actividades), es la *belleza*; y sin belleza no hay obra de arte. (III, 620)

El arte es el modelo de la ciencia, y sólo donde hay arte puede haber ciencia. (III, 623)

Existen pocos criterios a partir de los cuales se pueda inferir que hay genio en las ciencias (que uno tenga que inferirlo muestra ya un caso completamente especial de la cuestión). Por ejemplo, de cierto que no está allí donde una totalidad que sea un sistema se origina por partes y como por ensambladura. Por el contrario, uno debería presuponer el genio allí donde, de manera manifiesta, la idea de la totalidad ha precedido a las distintas partes. De hecho, puesto que la idea de totalidad sólo puede aparecer con claridad si se desarrolla en las diversas partes y, a su vez, las diversas partes sólo son posibles mediante la idea de la totalidad, parece haber aquí una contradicción

que sólo es posible por medio de un acto del genio, esto es, por una inesperada coincidencia de la actividad no consciente con la consciente. (III, 623-624)

Esta objetividad de la intuición intelectual, universalmente reconocida y que de ningún modo puede ser puesta en duda, es el arte mismo. Pues la intuición estética es precisamente la intuición intelectual convertida en objetiva. Sólo la obra de arte me refleja lo que no sería reflejado de ningún otro modo: lo absolutamente idéntico que ya se ha disociado en el yo. Así, lo que el filósofo deja disociarse ya en el primer acto de la conciencia, generalmente inaccesible a cualquier intuición, se refleja en los productos del prodigioso arte. (III, 625)

Está claro que el arte es el único método (*órganon*) verdadero y eterno y, a la vez, el documento de la filosofía que siempre, y de manera continua, muestra de nuevo lo que la filosofía no puede expresar, esto es: lo no consciente en el actuar y en el producir, y su originaria identidad con lo consciente. Precisamente por eso el arte es, para el filósofo, lo más sublime: porque, en cierto modo, le abre el santuario donde arde en una única llama, en eterna y originaria unión, lo que está separado en la naturaleza y en la historia, lo que tiene que escaparse eternamente en el vivir y el actuar, así como en el pensar. La opinión que el filósofo se forma artificiosamente sobre la naturaleza es para el arte la originaria y natural. Lo que llamamos naturaleza es un poema oculto en maravillosos caracteres misteriosos. (III, 627-628)

Ahora bien, si sólo el arte puede conseguir hacer objetivo, con validez universal, lo que el filósofo únicamente es capaz de presentar subjetivamente, entonces, siguiendo esta conclusión, se puede esperar que la filosofía, así como ha nacido de la poesía y de ella se ha nutrido en la infancia de la ciencia —y junto a ella todas aquellas

ciencias que son llevadas a la perfección por la poesía—, después de su consumación vuelva como muchas corrientes particulares al gran océano universal de la poesía del que habían partido. Y cuál será el medio para el retorno de la ciencia a la poesía no es difícil de decir en general, puesto que tal miembro intermedio ya ha existido en la mitología, antes que hubiese ocurrido esta separación que ahora parece irresoluble. Pero cómo puede originarse una nueva mitología que no sea invención de un poeta individual, sino de una nueva generación equiparable a un único poeta, es un problema cuya solución solamente puede esperarse de los futuros destinos del mundo y del extenso curso de la historia. (III, 629)

Filosofía del arte (1802-1803)

La mitología es la condición necesaria y la primera materia de todo arte. Todo lo dicho hasta aquí es la prueba. El *nervus probandi* reside en la idea del arte como representación de lo absolutamente *bello*, de lo bello en sí, por medio de cosas bellas particulares; por lo tanto, representación de lo absoluto en su límite, sin anulación de lo absoluto. Esta contradicción sólo se resuelve en las ideas de los dioses, que a su vez no pueden tener otra existencia independiente verdaderamente objetiva sino en el desarrollo completo de un mundo propio y de una totalidad poética que se llama mitología.

Aclaración adicional: La mitología no es otra cosa que el universo en vestiduras más elegantes, en su figura absoluta, el verdadero universo en sí, imagen de la vida y del pasmoso caos en la imaginación divina, por sí misma ya poesía y, no obstante, de por sí, nuevamente materia y elemento de la poesía. Ella (la mitología) es el mundo y, por decirlo así, el único suelo donde pueden brotar y subsistir los productos del arte. Solamente dentro de un mundo semejante son posibles figuras eternas y precisas, las únicas con las que se pueden

expresar conceptos eternos. Las creaciones del arte tienen que tener la misma realidad, incluso superior, que las de la naturaleza; las formas divinas, que perduran de manera tan necesaria y eterna como la especie de los hombres o la de las plantas, a la vez individuos y géneros, e inmortales como éstas. (V, 405-406)

Sobre la relación de las Artes Plásticas con la Naturaleza, "Discurso de la Academia" (1807)

Pues las artes plásticas deben ser, según la expresión más antigua, un mudo arte poético. Sin duda, el que creó esta definición quería decir lo siguiente: las artes plásticas, al igual que el arte poético, deben expresar pensamientos espirituales, conceptos cuyo origen es el alma, pero no mediante el lenguaje, sino, como la silenciosa naturaleza, por medio de la figura, de la forma, con obras sensibles e independientes de ella. Por consiguiente, las artes plásticas existen ostensiblemente como un vínculo activo entre el alma y la naturaleza, y sólo pueden ser comprendidas en el centro vivo entre ambas. Es más, puesto que las artes plásticas tienen en común con cualquier otro arte, y particularmente con la poesía, la relación con el alma, entonces les queda como lo propiamente suyo la fuerza mediante la cual se unen con la naturaleza y que, similar a la de ésta, tiene que ser una fuerza productiva: así pues, sólo a esta fuerza puede referirse una teoría que deba ser tanto satisfactoria para el entendimiento como favorable y ventajosa para el arte mismo. (VII, 292)

Si contemplamos las cosas no en su esencia, sino en la forma vacía, sustraída, entonces ellas no dicen nada a nuestro interior; tenemos que poner nuestra propia alma, nuestro propio espíritu para que nos contesten. Pero, ¿qué es la perfección de cualquier cosa? Pues nada más que la vida creadora en ella, su fuerza para estar presente. Por

lo tanto, quien se representa la naturaleza como algo muerto nunca logrará ese profundo proceso, parecido al proceso químico, mediante el cual, como purificado en el fuego, surge el puro oro de la belleza y la verdad. (VII, 294)

¿Quién puede decir que Winckelmann[3] no ha reconocido la suprema belleza? Pero, en su caso, la belleza aparecía sólo en sus elementos separados: por un lado como belleza que está en el concepto y que emana del alma, por el otro lado como belleza de las formas. Ahora bien, ¿cuál es el vínculo activo y eficaz que une a ambos, o mediante qué fuerza es creada el alma con el cuerpo de una vez y como de un soplo? Si ese vínculo no existe en la facultad del arte, como sí ocurre en la naturaleza, entonces el arte no es capaz de crear absolutamente nada. Winckelmann no determinó este vivo término medio; él no enseñó de qué manera las formas pueden producirse a partir del concepto. Así, el arte pasó a usar ese método que podríamos llamar retrógado porque aspira a ir de la forma a la esencia. Pero de este modo no se consigue lo incondicionado: por medio del mero aumento de lo condicionado no se puede encontrar. Por eso, aquellas obras que han partido de la forma, por mucho desarrollo que tengan por parte de las mismas, muestran, como indicio de su origen, un vacío que no puede ser llenado, justamente en aquel lugar donde esperamos lo perfecto, lo esencial, lo último. Falta el prodigio mediante el cual lo condicionado debería elevarse a lo incondicionado, lo humano convertirse en divino; el círculo mágico ha sido trazado, pero el espíritu que debería poderse apresar en él no aparece, desobedeciendo la llamada de quien defendía la posibilidad de una creación por medio de la mera forma. (VII, 296)

3. Johann Joachim Winckelmann (1717-1768), uno de los fundadores de la Historia del Arte y gran conocedor del arte griego y romano de la Antigüedad, ejerció una fuerte influencia en el clasicismo alemán, en particular en autores como Goethe y Schiller.

Y, sin embargo, ¡qué enorme influencia ha ejercido (Winckelmann)! Con su sentido y su espíritu, él no pertenecía a su tiempo, sino a la Antigüedad o al tiempo del cual fue el creador, el presente. Con su doctrina, él puso el primer fundamento de aquel edificio universal del conocimiento y de la ciencia de la Antigüedad, el cual tiempos posteriores han empezado a construir. Por primera vez, él concibió la idea de considerar las obras de arte según el modo y las leyes de las eternas obras de la naturaleza, puesto que antes y después de él todo lo humano era visto como obra de la arbitrariedad sin ley, y tratado de la manera correspondiente. Su espíritu fue, entre nosotros, como una brisa que corre desde las suaves regiones del cielo, la cual nos despejó de nubes el firmamento artístico de la Antigüedad, y que es la causa de que ahora nosotros podamos contemplar sus estrellas, con vista clara y sin ninguna niebla que nos lo impida. ¡Cómo padeció Winckelmann el vacío de su tiempo! Sin duda, si no tuviésemos otro fundamento que su eterno sentimiento de la amistad y el inextinguible anhelo de su fruición, eso sería una justificación suficiente para afirmar el amor espiritual hacia ese hombre perfecto, el hombre de vida clásica y de obrar clásico. Y si él, además de aquél, sintió otro anhelo que no pudo saciar, ése fue el del conocimiento más íntimo de la naturaleza. En los últimos años de su vida, él mismo expresó repetidas veces a amigos de confianza que sus últimas reflexiones irían del arte a la naturaleza; en cierto modo, presintiendo la deficiencia y que le faltaba descubrir también en la armonía del universo la suprema belleza que encontró en Dios.

En un primer momento, la naturaleza nos viene al encuentro por doquier de forma más o menos dura y con cerrazón. Ella es como la belleza, seria y apacible, que no llama la atención mediante signos estridentes ni atrae al ojo vulgar. ¿Cómo podemos derretir espiritualmente, por decirlo así, aquella forma aparentemente dura, de manera que la pura fuerza de las cosas confluya con la fuerza de nuestro espíritu, y que ambas se conviertan en una sola pieza? Tenemos que

superar la forma para recuperarla a ella misma de un modo inteligible, vivo, y sentida de manera auténtica. Considerad las formas más bellas, ¿qué queda cuando les habéis quitado el principio activo? Nada más que meras cualidades no esenciales como son la extensión y la relación espacial. Que una parte de la materia esté al lado y fuera de otra ¿contribuye esto en algo a comprender su esencia interna o más bien no contribuye en nada? Evidentemente, lo último. Lo que hace la forma no es la coexistencia, sino la índole de la misma: pero ésta sólo puede determinarse mediante una fuerza positiva que más bien se contrapone a ese estado en el que una parte está separada de la otra y que somete la diversidad de las partes a la unidad de un concepto; desde la fuerza que actúa en el cristal hasta aquella que en las formaciones humanas, como una ligera corriente magnética, da a las partes de la materia una tal posición y disposición de unas bajo las otras, con las cuales se puede ver el concepto, la unidad esencial y la belleza.

Pero para que podamos comprender la esencia como algo vivo, ésta no tiene que aparecérsenos en la forma, meramente como un principio activo en general, sino como espíritu y ciencia eficaz. Pues toda unidad sólo puede ser de tipo y procedencia espiritual, y ¿a qué aspira toda investigación de la naturaleza si no es a encontrar por sí misma ciencia en ella? Porque aquello en lo que no hubiera entendimiento tampoco podría ser asunto del entendimiento, lo falto de conocimiento ser ello mismo conocido. Ciertamente, la ciencia mediante la cual actúa la naturaleza no puede ser idéntica a la del hombre, que está ligada a la reflexión sobre ella misma: en ella el concepto no es distinto de la acción, ni el proyecto de la ejecución. Por eso, la materia bruta tiende ciegamente, por decirlo así, a una figura regular y toma sin saberlo puras formas estereométricas que, sin embargo, bien pertenecen al ámbito de los conceptos y que son algo espiritual en lo material. A los astros les son innatos la cifra y el arte de medir más excelsos, que ejecutan en sus movimientos sin tener un concepto de los mismos. El conocimiento vivo aparece más claro, aunque a

ellos mismos les resulte incomprensible, en los animales, a los cuales nosotros por tal motivo, mientras ellos pasean por aquí y por allá sin conocimiento de causa, les vemos realizar incontables acciones que son mucho más exquisitas que ellos mismos: al pájaro que embriagado por la música se supera a sí mismo en tonos llenos de vida; a la pequeña criatura dotada de arte, la cual sin práctica ni aprendizaje realiza sencillas obras de arquitectura, pero todo dirigido por un espíritu prepotente que ya alumbra en destellos aislados de conocimiento, pero que todavía no aparece en ningún lugar siendo el pleno sol, como será en el caso del hombre.

Esta ciencia capaz de crear obras es, en la naturaleza y en el arte, el vínculo entre concepto y forma, entre cuerpo y alma. A toda cosa le precede un concepto eterno que es esbozado en el entendimiento infinito; pero ¿cómo pasa ese concepto a la realidad y a la materialización? Solamente por medio de la ciencia creadora, que está tan necesariamente unida al entendimiento infinito como en el artista lo está la esencia que comprende la idea de la belleza no sensible con aquello que la presenta de manera sensible. Si ese artista puede llamarse afortunado y, sobre todo, digno de alabanza porque los dioses le han concedido ese espíritu creador, entonces la obra de arte nos parecerá excelente en la medida en que nos muestre esa genuina fuerza de la creación y efectividad de la naturaleza como en un bosquejo.

Desde hace ya mucho tiempo se ha reconocido que en el arte no todo se puede realizar con la conciencia, que a la actividad consciente se le tiene que juntar una fuerza no consciente, y que es la perfecta unión y la compenetración mutua de ambas lo que produce lo supremo del arte. A las obras a las que les falta este sello de la ciencia no consciente se las reconoce por la perceptible deficiencia de vida existente por sí misma, independiente de lo que crea, puesto que, al contrario, donde esa ciencia actúa, el arte confiere a su obra la máxima claridad del entendimiento, junto con aquella realidad insondable que la asemeja a una obra de la naturaleza.

La situación del artista respecto de la naturaleza debería aclararse a menudo con la sentencia que dice que el arte, para serlo, primero tiene que alejarse de la naturaleza, y sólo regresar a ella en el último retoque. A nosotros nos parece que el verdadero sentido de esta frase no puede ser otro que el siguiente. En todos lo seres de la naturaleza el concepto vivo sólo se muestra activo de manera ciega: si estuviera del mismo modo en el artista, él no se distinguiría en absoluto de la naturaleza. Y si él, con conciencia, quisiera subordinarse completamente a lo real, reproduciendo lo existente con fidelidad servil, entonces produciría máscaras, pero ninguna obra de arte. Por lo tanto, el artista tiene que alejarse del producto o la criatura, pero sólo para elevarse hacia la fuerza creadora y tomar ésta espiritualmente. Con ello se eleva al reino de los puros conceptos; abandona la criatura para recuperarla con un valor mil veces superior, y, en este sentido, para volver a la naturaleza. Sin duda alguna, el artista debe emular aquel espíritu de la naturaleza que actúa en el interior de las cosas y que nos habla mediante la forma y la figura, sólo como símbolos; y únicamente en tanto que él adopte vivo ese espíritu, tomándolo como modelo, habrá creado él mismo algo verdadero. Pues las obras que surgen de una combinación de formas, por otra parte también bellas, son, a pesar de ello, sin ninguna belleza, siendo así que aquello mediante lo cual la obra o el todo es bello no puede ser forma. Es algo superior a la forma, es esencia, es universalidad, es mirada y expresión del inmanente espíritu de la naturaleza. (VII, 297-301)

Si, según la observación del excelente conocedor[4], todo producto de la naturaleza no tiene más que un instante de verdadera y perfecta belleza, también podemos decir que no tiene más que un instante de

4. Aquí Schelling se está refiriendo a Goethe, con quien el filósofo compartía el interés por la filosofía de la naturaleza.

plena existencia. En ese instante, tal producto es lo que es en la absoluta eternidad: fuera de él sólo le corresponde un devenir y un perecer. El arte, presentándolo en aquel instante, lo saca del tiempo; lo hace aparecer en su puro ser, en la eternidad de su vida. (VII, 303)

A las distintas épocas les corresponde distinto entusiasmo. ¿No podemos esperar alguno para este tiempo, dado que el nuevo mundo que ahora se está formando, tal como ya se presenta en parte externamente, en parte internamente y en el ánimo, no se puede medir con los criterios de opinión usados hasta la fecha, y todo más bien exige a voces criterios más amplios y anuncia una renovación íntegra? ¿No debería aquel sentido al cual la naturaleza y la historia se han abierto de nuevo y de manera más viva volver a dar también al arte sus grandes objetos? Pretender sacar centellas de las cenizas de lo que ha desaparecido, y de ellas volver a encender un fuego universal, es un esfuerzo vano. Y es que sólo una transformación que ocurra en las ideas mismas es capaz de levantar el arte de su desfallecimiento; solamente un nuevo saber, una nueva creencia capaz de entusiasmarlo para el trabajo con el cual manifieste, en una vida rejuvenecida, una magnificencia similar a la de antaño. Ciertamente, un arte que, de acuerdo con todas las disposiciones, sea igual al de los primeros siglos no volverá nunca, pues la naturaleza nunca se repite. Tal Rafael[5] no se volverá a dar, pero sí otro que de un modo propio similar consiga lo más alto del arte. Sólo dejad que no falte

5. Schelling expresa su admiración por la obra de Rafael (1483-1520) en distintos pasajes de su obra. El origen de este interés por la obra del pintor italiano se remonta a la estancia que el filósofo hizo en Dresde en agosto de 1798, donde conoció a los autores del primer romanticismo, entre ellos Ludwig Tieck. Cabe recordar que, en 1796, W. H. Wackenroder, con la colaboración de Ludwig Tieck, había publicado la obra *Desahogos del corazón de un fraile amante del arte*, en la que Rafael aparece como uno de los mejores pintores de todos los tiempos.

aquella condición fundamental, y el arte que renace mostrará, como el anterior en sus primeras obras, la meta de su destino: ya en la formación de lo característico nace de otra manera, de una nueva fuerza originaria; está presente, si bien de manera encubierta, la gracia; y ya en ambas el alma determinada de antemano. Las obras que surgen de esta manera ya son, aunque sea en la imperfección inicial, obras necesarias, eternas. (VII, 327-328)

4. La filosofía de la libertad

Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados (1809)

Todo alumbramiento es alumbramiento desde la oscuridad a la luz; la semilla tiene que ser hundida en la tierra y morir en las tinieblas para que surja la figura luminosa más hermosa y se desarrolle bajo los rayos del sol.[6] El hombre se forma en el seno materno; y sólo desde la oscuridad de lo que no tiene entendimiento (del sentimiento, del anhelo, soberbia madre del conocimiento) crecen los pensamientos luminosos. Luego así tenemos que representarnos el anhelo originario: dirigiéndose hacia el entendimiento, al que todavía no conoce, del mismo modo que nosotros, en el anhelo, deseamos un bien desconocido y sin nombre, y moviéndose en el presentimiento como un mar que ondea y se agita, igual a la materia de Platón, hacia una ley oscura e incierta, incapaz de formar algo duradero por sí misma. Pero conforme al anhelo, que por su calidad de fundamento todavía oscuro es la primera emoción de la existencia divina, se produce en Dios mismo una representación reflexiva interior mediante la cual, ya que ella no puede tener otro objeto que Dios, Dios mismo se descubre en una viva imagen. Esta representación es lo primero en lo que Dios, considerado de manera absoluta, se realiza, si bien sólo en él mismo; al principio

6. La imagen de la semilla que tiene que morir antes de renacer aparece ya en el evangelio de san Juan, en alusión a la resurrección (Jn, 12, 24). Además, esta representación fue muy usada en la simbología del pensamiento alquímico, y está presente también en la obra de Jacob Böhme.

ella está en Dios, y es Dios procreado en Dios mismo. Esta representación es, al mismo tiempo, el entendimiento, la palabra de aquel anhelo y el espíritu eterno, que, sintiendo en sí simultáneamente la palabra y el anhelo infinito, movido por el amor que él mismo es, expresa la palabra, de tal manera que ahora el entendimiento, junto con el anhelo, deviene voluntad libremente creadora y todopoderosa, y forma en la naturaleza, inicialmente caótica, como en su elemento o instrumentos. El primer efecto del entendimiento en la naturaleza es la separación de las fuerzas, siendo sólo así capaz de desarrollar la unidad que en ella está inconsciente, como en una semilla, pero contenida de manera necesaria; como sucede en el hombre cuando, en el anhelo oscuro, crea algo para que entre la luz, de manera que en la caótica amalgama de pensamientos —todos relacionados entre sí, pero cada uno impidiendo que el otro sobresalga— éstos se separan, y entonces surge la unidad que yacía escondida en el fundamento, y que los agrupa a todos; o como ocurre en la planta, en la que sólo en relación con la apertura y el despliegue de las fuerzas se deshace el vínculo oscuro de la gravedad y se desarrolla la unidad escondida en la materia dividida. Pues, ya que este ser (la naturaleza originaria) no es otra cosa que el fundamento eterno de la existencia de Dios, tiene que contener en sí mismo, aunque encerrado, el ser de Dios, por decirlo así, como un rayo de vida iluminando en la oscuridad del abismo. (VII, 360-361)

Para el propósito actual, sólo lo siguiente resulta esencial. Todo ser surgido de la manera indicada en la naturaleza tiene en sí un principio doble que, sin embargo, en el fundamento es sólo uno y el mismo, considerado desde los dos lados posibles. El primer principio es aquél mediante el cual los seres están diferenciados de Dios, o aquel por el cual están en el mero fundamento. Pero, dado que entre lo que está en el fundamento y lo que se ha preformado en el entendimiento existe una unidad originaria y que el proceso de la creación sólo con-

siste en una transmutación interna o una transfiguración del principio primeramente oscuro en la luz (porque el entendimiento, o la luz dispuesta en la naturaleza, en el fundamento sólo busca rigurosamente la luz semejante a él y dirigida hacia ellos): entonces el principio oscuro según su naturaleza es precisamente aquel que, al mismo tiempo, se transfigura en luz, y ambos son, si bien solamente hasta cierto grado, uno en cada ser de la naturaleza. (VII, 362-363)

En el hombre existe todo el poder del principio oscuro y, al mismo tiempo, toda la fuerza de la luz. En él existe el abismo más profundo y el cielo más elevado, o ambos centros. La voluntad del hombre es la semilla, escondida en el anhelo eterno, del Dios existente tan sólo en el fundamento; el divino rayo de la vida encerrado en la profundidad, el cual Dios observó cuando concibió la voluntad de naturaleza. Sólo en él (en el hombre) Dios ha amado al mundo; y justamente esta viva imagen de Dios fue tomada por el anhelo en el centro cuando entró en oposición con la luz. El hombre tiene en sí un principio relativamente independiente de Dios, a causa de que nace del fundamento (de ser criatura); pero, debido a que precisamente este principio se transfigura en luz —sin que por ello deje de ser oscuro según el fundamento—, surge a la vez en él algo superior, el espíritu. (VII, 363)

Pero en la palabra expresada se revela el espíritu, es decir, Dios existiendo como acto. Pues bien, siendo el alma identidad viva de ambos principios, es espíritu; y el espíritu es en Dios. Si en el espíritu del hombre la identidad de ambos principios fuera tan indisoluble como en Dios, no habría ninguna diferencia, es decir, Dios como espíritu no se revelaría. Por consiguiente, aquella unidad que en Dios es indisoluble, en el hombre debe de ser separable; y ésta es la posibilidad del bien y del mal. (VII, 364)

Pues si Dios, en calidad de espíritu, es la unidad indisoluble de ambos principios, y la misma unidad sólo es efectiva en el espíritu del hombre, entonces, si ella fuera tan indisoluble en éste como en Dios, el hombre no se distinguiría de Dios; se asimilaría a Dios, y no habría ninguna revelación ni movilidad del amor. Pues todo ser sólo puede revelarse en su opuesto, el amor sólo en el odio, la unidad en la lucha. Si no hubiera ninguna separación de los principios, la unidad no podría manifestar su omnipotencia; si no hubiera discordia, el amor no podría devenir real. El hombre ha sido puesto en aquella cima donde tiene en sí mismo la fuente de su automovimiento hacia el bien y hacia el mal, de igual manera: el vínculo de los principios no es en él necesario, sino libre. (VII, 373-374)

Pues sólo lo personal puede curar a lo personal, y Dios tiene que devenir hombre para que el hombre vuelva a Dios. Tan sólo mediante la relación establecida del fundamento con Dios se vuelve a dar la posibilidad de la curación (de la salvación). (VII, 380)

Tal como se ha mostrado antes, el primer período de la creación es el alumbramiento de la luz. La luz o el principio ideal es, como eterno opuesto al principio oscuro, la palabra que crea, que libera del no-ser a la vida escondida en el fundamento, la eleva de potencia a acto. Por encima de la palabra surge el espíritu, y el espíritu es el primer ser que unifica el mundo tenebroso y el mundo de la luz, y subordina ambos principios a la realización y la personalidad. Con todo, el fundamento reacciona contra esta unidad y mantiene la dualidad inicial, pero sólo con el propósito de aumentar más y más la diferencia entre el bien y el mal, y para su separación final. La voluntad del fundamento tiene que permanecer en su libertad hasta que todo se haya cumplido, todo se haya realizado. Si fuera sometida antes, el bien junto con el mal permanecerían escondidos en ella. Pero el bien tiene que elevarse desde las tinieblas a la actualidad, para vivir eternamente con Dios; y el mal ha de separarse del

bien, para ser expulsado para siempre a la no existencia. Pues ésta es la finalidad de la creación: que lo que no podía ser para sí mismo sea para sí mismo, siendo elevado desde las tinieblas, como fundamento independiente de Dios, a la existencia. Por eso la necesidad del alumbramiento y de la muerte. Dios da las ideas que estaban en él sin vida autónoma, allí en la mismidad y el no-ser, para que, siendo llamadas de allí a la vida, vuelvan a ser en él como existiendo independientemente.

Por tanto, el fundamento, en su libertad, produce la separación y el juicio (...), y precisamente con eso la perfecta actualización de Dios. Pues el mal, si es separado por completo del bien, ya no existe como mal. Sólo podía obrar mediante el bien (usado de manera impropia) que ya estaba de manera inconsciente en él. (VII, 404)

Aquí llegamos finalmente al punto más elevado de toda la investigación. Ya hace tiempo que escuchamos esta pregunta: ¿para qué puede servir aquella primera distinción entre el ser, en tanto que es fundamento, y el ser en tanto que existe? Pues, o bien entre ambos no hay ningún punto en común, y entonces tenemos que declararnos a favor del dualismo absoluto; o bien existe tal punto en común, y entonces, en último examen, ambos coinciden otra vez. En ese caso, tenemos un único ser para todos los opuestos, una identidad absoluta de luz y tinieblas, bien y mal, y todas las consecuencias incongruentes a las que tiene que ir a parar todo sistema de la razón, y que desde hace tiempo también ha puesto en evidencia este sistema.

Lo que pensamos sobre la primera relación ya lo hemos explicado: antes de todo fundamento y antes de todo existente, luego antes de cualquier dualidad en general, tiene que haber un ser. ¿Y cómo podemos llamarlo sino fundamento originario, o más bien, el infundamento (*Ungrund*)[7]? Puesto que antecede a todas las oposiciones, éstas no pue-

7. El concepto *Ungrund* ("in-fundamento") tiene antecedentes en la cábala y en la

den existir en él de manera distinguible ni de ninguna otra manera. Por consiguiente, no puede ser caracterizado como la identidad, sino sólo como la absoluta indiferencia (de ambos principios). (VII, 406)

Después de esta controversia dialéctica, podemos explicarnos con total seguridad de la siguiente manera: la esencia del fundamento, así como la de la existencia, sólo puede ser aquello que precede a todo fundamento, esto es, lo considerado absoluto por antonomasia, el infundamento. Pero (como se ha demostrado) éste no puede ser absoluto de otra manera que separándose en dos comienzos igualmente eternos; no que él sea ambos a la vez, sino que está en cada uno del mismo modo, es decir, siendo en cada uno la totalidad, o un ser propio. Sin embargo, el infundamento sólo se divide en los dos comienzos igualmente eternos para que los dos, que como infundamento no podían ser al mismo tiempo o ser uno, devengan uno mediante el amor, esto es, sólo se divide para que haya vida y amor, y la existencia personal. Pues el amor no está ni en la indiferencia ni donde los opuestos están unidos, los cuales necesitan de la unión para ser, sino que (para repetir lo ya dicho) el secreto del amor es éste: que une cada uno de los que podrían ser para sí y que, sin embargo, no lo son, ni pueden ser sin el otro. Por eso, así como en el infundamento deviene la dualidad, también deviene el amor, que une a lo existente (ideal) con el fundamento de la existencia. Pero el fundamento permanece libre e independiente de la palabra hasta la completa separación final. Luego se disuelve como en el hombre cuando pasa a la claridad y se establece en calidad de ser permanente, y el an-

gnosis valentiniana, pero fue introducido en la filosofía por Jacob Böhme. En este autor, *Ungrund* significa lo "Uno eterno", una idea de la divinidad como absoluto todavía no diferenciado, como voluntad pura que posteriormente se autorrevela. Este concepto fue desarrollado por la filosofía de Schelling, y a partir de entonces tuvo una presencia más importante en el pensamiento alemán.

helo inicial se diluye, mientras que todo lo verdadero y bueno en él se eleva a luminosa conciencia, pero todo lo otro, es decir, lo falso y lo impuro, es encerrado para siempre en las tinieblas para permanecer como fundamento eternamente oscuro de la mismidad, como *caput mortuum* de su proceso de la vida y como potencia que nunca puede pasar a acto. Entonces todo queda sometido al espíritu: en el espíritu lo que existe es uno con el fundamento de la existencia; en él ambos son igualmente efectivos, o él es la identidad absoluta de ambos. Pero por encima del espíritu está el infundamento inicial, que ya no es indiferencia (insensibilidad) ni tampoco identidad de ambos principios, sino la unidad universal, igual ante todo y, sin embargo, no tomada por nada; el buen hacer libre de todo y, sin embargo, que lo entreteje todo; en una palabra, el amor que es todo en todo. (VII, 407-408)

Poseemos una revelación más antigua que cualquiera de las escritas: la naturaleza. Ésta contiene arquetipos que ningún hombre ha interpretado todavía, mientras que los de la escrita hace tiempo que han conseguido su consumación y exégesis. Si empezara la comprensión de esta revelación no escrita, el único verdadero sistema de la religión y de la ciencia aparecería, no en la ostentación de unos cuantos conceptos filosóficos y críticos juntados de modo laborioso, sino en el máximo esplendor de la verdad y de la naturaleza. No es el tiempo de volver a despertar las viejas oposiciones, sino de buscar lo que subyace fuera y más allá de toda oposición. (VII, 415-416)

Epitafio en la tumba de Carolina, esposa de Schelling, muerta el 7 de septiembre de 1809

> Que todo ser sensible se detenga aquí con recogimiento,
> donde yacen los restos mortales que una vez envolvie-

ron el corazón más noble y el espíritu más bello.
Descansa en paz alma devota hasta el reencuentro final.
El Dios ante el que estás te recompensa con amor y fidelidad, que son más fuertes que la muerte.
Dios me la ha dado, la muerte no me la puede quitar.

(Original alemán en Xavier Tilliette,
Schelling. Biographie, p. 218)

Clara o Sobre la relación de la naturaleza con el mundo de los espíritus. Una conversación. Fragmento (1809-1812)

Quien no ve constantemente la vida de la naturaleza en general, no aprende a comprender su lenguaje en particular, no sabe hasta que punto es verdad que el cuerpo humano es una pequeña naturaleza en la grande, la cual de manera increíble tiene muchas analogías y conexiones con ella en las que ningún hombre repararía si la observación y la práctica no nos las hubieran enseñado[8]. (IX, 27)

Cada etapa que lleva hacia arriba es agradable, pero la misma, en caso de ser alcanzada, es horrible. ¿No presagia todo una vida depri-

8. Aquí se alude a los conceptos de "macrocosmos" y "microcosmos", los cuales aparecen ya en la filosofía griega, para señalar la relación entre el mundo en su conjunto y una parte de él, con especial atención al caso del hombre. El vínculo entre ellos se explica por estar ambos regidos por unos mismos principios y por compartir similitudes de estructura, la cual cosa permite el conocimiento de uno a partir del otro, por analogía. Este tipo de relación siguió siendo estudiada durante la Edad Media y en el Renacimiento, y conoció un nuevo auge a partir de Herder y durante el romanticismo alemán, cuando surgió una antropología que, sin renunciar a un sentido religioso, se interesaba por la relación del hombre con la naturaleza.

mida? ¿Esas montañas se han engrandecido tal como están ahí? El suelo que nos sostiene, ¿se ha formado mediante elevación o mediante descenso? Y tanto más, cuanto que aquí no ha dominado un orden estable y constante, sino que después que la regularidad del desarrollo fue inhibida una vez, hizo irrupción también el azar. ¿O quién creerá que los ríos que a ojos vista han producido su efecto por todas partes, que han desgarrado estos valles y han dejado tantas criaturas acuáticas en nuestras montañas, que todo esto lo han producido según una ley interna? ¿Quién aceptará que una mano divina ha colocado pesadas rocas sobre arcilla resbaladiza para que luego vayan deslizándose y sepulten tranquilos valles sembrados de viviendas humanas en enormes ruinas, y viajeros contentos en medio del camino? ¡Oh, las verdaderas ruinas no son aquellos restos de antiquísima excelencia humana a causa de la cual el curioso busca en los desiertos de Persia o en los yermos de la India, la tierra entera es una gran ruina donde se acumulan animales como fantasmas, hombres como espíritus, y donde muchas fuerzas y tesoros escondidos se conservan por medio de poderes invisibles y del encantamiento de un mago! ¿Y nosotros queríamos incriminar a esas fuerzas encerradas y no más bien pensar primero en liberarlas en nosotros? A decir verdad, el hombre, a su manera, no está menos encantado y transformado. Por eso el cielo le mandaba de vez en cuando seres superiores que mediante cantos maravillosos y fórmulas mágicas rompían el encantamiento en su interior, y que tenían que volverle a abrir la vista al mundo superior. Sin embargo, la mayoría de los hombres son víctimas por completo del aspecto exterior, y creen que se encuentra allí. Y así como los campesinos con su varita adivinatoria en la mano vagan alrededor de algún viejo castillo en ruinas o encantado, o con sus lamparillas alumbran los salones sepultados bajo tierra, y también colocan palancas y alzaprimas con la esperanza de encontrar oro o alguna otra cosa de valor: así vaga el hombre por la naturaleza y entra en algunos de sus salones escondidos, y llama a esto investigación de la natura-

leza. Pero no solamente por escombros están cubiertos los tesoros, también están encerrados en las ruinas y en las mismas piedras por medio de un encantamiento que sólo otra fórmula mágica puede resolver. (IX, 33-34)

Por lo demás, dijo el doctor, las aproximaciones a aquel sueño superior se asemejan mucho a las aproximaciones a la muerte.

Tiene que ser así, dije yo, pues también allí una especie de muerte tiene que preceder al estado más elevado.

He oído muchas cosas sobre esos oscuros fenómenos, dijo Clara, pero ante mi proximidad eran escondidos. Sin embargo, de ello no me interesa lo exterior, sino que quisiera conocer la sensación propia del estado de aquellos durmientes.

Si uno, respondió el doctor, sólo a partir de la apariencia externa quiere formarse un juicio sobre esa sensación, ellos se encuentran en un bienestar indescriptible. Toda la tensión enfermiza de las facciones disminuye, ellos parecen más contentos, más chispeantes, muchas veces más juveniles; todo rastro de pasión ha desaparecido del rostro más sereno, al mismo tiempo todo se convierte en más espiritual, sobre todo la voz.

¡Oh, mano benéfica de la muerte, pósate aquí sobre Clara para que te reconozca! Déjame recordar la amiga transfigurada prematuramente, que era el ángel de la guarda de mi vida, cómo todo esto ocurrió en ella; cómo a medida que la sombra de la muerte se acercaba a ella, una transfiguración celestial irradiaba su ser entero, de manera que creí que nunca la había visto tan bella como en el momento próximo al finar, y nunca hubiera creído que existiera en la muerte una gracia semejante; cómo luego los tonos siempre melódicos de su voz se convirtieron en música celestial, sonidos espirituales que todavía ahora resuenan más profundamente en mi interior que el primer acorde de un acordeón de dulce tono.

Si uno pregunta a esos mismos durmientes por su estado, prosiguió el doctor, ellos aseguran que es el más dichoso, que no sienten

nada del cuerpo ni del dolor precedente, y que una claridad celestial, una luz cálida fluye en su interior.

También ante la muerte, dijo Clara, se calman los ataques de la enfermedad, cesan los dolores; incluso muchos, y además los mejores, se mueren en un éxtasis celestial.

Y sin embargo, prosiguió el doctor, ese estado es aún mera aproximación al supremo, todavía son afectados por las cosas exteriores; por más que estén con los ojos cerrados, ven todo lo que se halla fuera de ellos, incluso muchos de sus sentidos parecen todavía más agudos.

Y ¿cuál es pues ese estado supremo?, preguntó Clara.

Aquél, dijo el doctor, en el que ellos se desligan completamente del mundo físico y sólo se relacionan con las cosas exteriores mediante aquello que ejerce una influencia; entonces, por primera vez, ellos se comportan como muertos completos en relación con el mundo exterior. Pues si antes eran sensibles al sonido más sutil, incluso a los tonos más alejados que ningún otro oído percibe, como si se acercaran, ahora no se despiertan por el ruido de los carruajes ni por el estruendo de los cañones, y ninguna conversación humana les llega más que la del Uno, con el cual están en relación.

¿Y es entonces cuando se origina la clarividencia superior?, preguntó Clara.

Sin duda, dijo el doctor. Justamente aquí se muestra la vida superior e interior. Todo anuncia en ellos la conciencia más íntima; es como si su ser entero se hubiera comprimido en un centro que concentra en sí pasado, presente y futuro. Lejos de perder la memoria, en ellos el pasado muy remoto se convierte en luminoso, así como el futuro que a menudo está en una lejanía no insignificante.

Acto seguido, yo dije: ¿de todos estos fenómenos no se infiere que el ser espiritual de nuestra corporeidad, el cual nos sigue en la muerte, ya está presente en nosotros antes, que no surge entonces por primera vez, sino que meramente se convierte en libre y aparece

en su singularidad, tan pronto como los sentidos y otras ataduras de la vida ya no lo ligan al mundo exterior?

El doctor lo corroboró y añadió: existe una multitud de fenómenos durante la vida, los cuales nosotros no podemos deducir ni del alma ni del cuerpo como tal, que prueban la presencia de ese ser.

Lo que más me place, dijo Clara, es la intimidad de la conciencia en aquel estado. Nunca he podido entender cómo tanta gente apocada puede dudar que la conciencia después de la muerte no se extingue ni se desvanece. Pues a mí la muerte siempre me pareció más bien aglutinante que dispersadora, que lleva a lo más íntimo, y no a lo más ajeno.

A pesar de todo, dije yo, esa conversación dubitativa es comprensible, pues para la mayoría de la gente la muerte era, y todavía es ahora, una separación completa de todo lo físico, y a mí me parece que esto (lo físico) es, cuando menos, el fundamento de toda conciencia.

¿De qué manera?, preguntó Clara... (IX, 65-67)

Lecciones privadas de Stuttgart (1810)

Si el universo no puede ser otra cosa que la manifestación del absoluto, y la filosofía no puede ser otra cosa que la presentación espiritual del universo, entonces toda la filosofía también es sólo manifestación, esto es, progresiva demostración de Dios. (VII, 424)

Las potencias son puestas a la vez como períodos de la autorrevelación de Dios. (VII, 428)

Limitación pasiva es, sin duda alguna, imperfección, relativa falta de fuerza; pero autolimitarse, encerrarse en un punto, y también mantener éste con todas las fuerzas, no soltar hasta que esté expandido en un mundo, esto es la máxima fuerza y perfección. Goethe dice:

Quien quiera grandeza debe hacer un esfuerzo supremo.
Sólo en la limitación se muestra el maestro

En la fuerza de encerrarse yace la auténtica originalidad, la fuerza enraizada. En A = B, B mismo es precisamente el principio que se contrae, y cuando Dios se limita a la primera potencia, esto se puede llamar, con mayor razón, una contracción. Pero la contracción es el comienzo de toda realidad. Por eso tampoco los hombres expansivos, sino los contractivos, son naturalezas de fuerza originaria y fundamental. Por otro lado, el comienzo de la creación es, sin duda alguna, un rebajamiento de Dios; él, hablando con propiedad, se rebaja en lo real, se contrae completamente en ello. Pero en ello no hay nada que sea indigno de Dios. Precisamente el rebajamiento de Dios es también lo más grande en el cristianismo. Un Dios metafísico, enroscado hacia arriba, no conviene ni a nuestra cabeza ni a nuestro corazón. (VII, 428-429)

Ahora podemos anticipar que, mirándolo bien, todo el proceso de la creación, el permanente proceso de la vida en la naturaleza y en la historia, que éste, a decir verdad, no es otra cosa que el proceso del perfecto devenir consciente, la personalización perfecta de Dios. Voy a explicar esta idea sorprendente con lo siguiente.

En nosotros existen dos principios, uno no consciente, oscuro, y otro consciente. El proceso de nuestra autoformación —actualmente nosotros queremos buscarnos atendiendo al conocimiento y a la ciencia, o moralmente, o también de manera completamente ilimitada formarnos mediante la vida y para la vida—, este proceso consiste siempre en elevar lo existente en nosotros de manera no consciente a la conciencia, elevar la oscuridad innata en nosotros a la luz, en una palabra, conseguir la claridad. Y lo mismo en Dios: la oscuridad le sigue, la claridad surge solamente de la noche de su ser. (VII, 433)

Por eso el proceso de la creación sólo está tranquilo allí donde desde el fondo de lo no consciente, desde la profundidad de la materia, la conciencia es despertada y formada, esto es, en el hombre. Y si bien es cierto que con el hombre una inmensa masa de no conciencia es llevada a los niveles más elevados, la cual entonces se vuelve a descomponer y proporciona la materia para nuevas creaciones, sin embargo, Dios descansa por primera vez en el hombre; su objetivo principal lo consigue en el hombre. (VII, 435)

Ésta es también la verdadera relación entre Dios y la naturaleza (y no una relación unilateral). También la naturaleza es atraída hacia Dios mediante el amor, y por eso se esfuerza, con un afán incesante, en producir frutos divinos. (VII, 453)

El hombre, en tanto que es elevado de lo no existente, tiene una raíz independiente de lo existente como tal. Ciertamente, lo divino es la parte de su espíritu que lo eleva, que crea, pero aquello desde lo cual es elevado es distinto de aquello que lo eleva: se comporta con Dios como la flor se comporta con el sol. Como la flor sólo por el efecto del sol se eleva desde la tierra oscura y ella misma se transfigura en luz, pero, al mismo tiempo, no deja de ser independiente según la raíz. (VII, 457-458)

Justamente, de la misma manera que la naturaleza ha perdido su punto de unidad, también lo ha perdido la humanidad. Para ella el punto de unidad residía precisamente en el hecho de que permanecía una indiferencia o punto central –entonces sería Dios mismo su unidad— y sólo Dios puede ser la unidad de seres libres.

Ahora, sin duda, los hombres todavía son seres libres, pero separados de Dios. Ahora también ellos tienen que buscar su unidad, y no la pueden encontrar. Dios ya no puede ser su unidad, es decir, tienen que buscar una unidad natural, pero, dado que ya no puede ser

la verdadera unidad para seres libres, sólo es un vínculo temporal, transitorio, como el vínculo entre todas las cosas, y como aquel vínculo que mantiene junta la naturaleza inorgánica.

La unidad natural, esta segunda naturaleza en relación con la primera, de la cual el hombre se ve forzado a tomar su unidad, es el Estado; y por eso el Estado es, para decirlo con toda franqueza, una consecuencia de la maldición que ha caído sobre la humanidad. Ya que el hombre no puede tener a Dios como unidad, tiene que someterse a una unidad física.

El Estado tiene una contradicción en sí mismo. Es una unidad natural, esto es, una unidad que sólo puede ser eficaz con medios físicos. O sea, por supuesto que el Estado, aun cuando sólo sea gobernado por algo de razón, sabe bien que no puede organizar nada simplemente con medios físicos, que tiene que tomar en consideración motivos superiores, espirituales. Pero no puede disponer de ellos, están fuera de su dominio, y, sin embargo, se precia de poder crear un estado ético, es decir, de ser un poder como la naturaleza. Para espíritus libres, empero, no basta ninguna unidad natural; en ese caso forma parte de un talismán superior, y por eso cualquier unidad que surja en un Estado es siempre precaria y temporal.

Es sabido cuánto esfuerzo se ha hecho, especialmente desde la Revolución Francesa y los conceptos kantianos, para mostrar una posibilidad de hacer compatible la existencia de seres libres con la unidad; por tanto, que es posible un Estado que con rigor sólo sea la condición de la máxima posibilidad de libertad de los individuos. O al poder del Estado se le priva de la fuerza que le pertenece, o se le da, y entonces aparece el despotismo. (Inglaterra es una isla; Grecia en parte también Estado insular). Por eso es del todo natural que ahora, al final de este período en el que sólo se ha hablado de la libertad, las mentes más consecuentes, cuando piensan la idea de un Estado perfecto, vayan a parar a la teoría del despotismo más severo (el Estado comercial cerrado de Fichte).

Mi opinión es que el Estado como tal no puede encontrar ninguna unidad verdadera y absoluta, que todos los Estados sólo son intentos de encontrar una tal unidad, intentos de convertirse en una totalidad orgánica sin poder llegar a serlo realmente, o al menos solamente con el destino de todo ser orgánico: florecer, madurar, envejecer y, por último, morir. Lo que se puede cumplir de la idea de un Estado racional, del ideal de Estado, lo ha mostrado Platón aunque no lo haya dicho explícitamente. El verdadero Estado presupone un cielo sobre la tierra, la verdadera *politeia* sólo existe en el cielo; libertad y inocencia son las únicas condiciones del Estado absoluto. El Estado de Platón presupone totalmente estos dos elementos. Pero Platón no dice: "Un Estado como el que yo describo aquí se lleva a cabo"; sino esto otro: "Si se pudiera dar un Estado absolutamente perfecto, tendría que ser así"; esto es, él presupone libertad y inocencia, ahora valorad vosotros mismos si tal Estado es posible.

La máxima realización se produce por la colisión entre Estados, y el fenómeno superior de la unidad no encontrada e inalcanzable es la guerra, que es tan necesaria como la lucha de los elementos en la naturaleza. En este caso, los hombres se enfrentan unos contra otros, relacionándose completamente como seres naturales.

Vamos a añadirle ahora toda la perversidad que el Estado desarrolla —pobreza, el mal en grandes proporciones—, y entonces se completa la imagen de la humanidad sumergida del todo en lo físico, más aún, en la lucha por su existencia.

Hasta ahora hemos considerado la humillación del hombre. Ahora pasamos a ver su reenaltecimiento. Su degradación reside en el hecho de que la unión entre A^2 y $A = B$ ha sido suspendida, y que él mismo ha caído por completo al mundo exterior. Este abismo no puede permanecer, pues atentaría a la misma existencia de Dios. Pero, ¿cómo se puede superar este abismo? No por medio del hombre en su estado actual; es decir, solamente por medio de Dios mismo (únicamente Dios puede producir el vínculo del mundo natural al mundo

espiritual, y ciertamente sólo mediante una segunda revelación, similar a la primera en la creación inicial).

Por lo tanto, aquí aparece el concepto de revelación en sentido estricto, como un concepto filosóficamente necesario. La revelación tiene distintos grados. El más elevado es aquel donde lo divino se agota completamente por sí mismo, en una palabra, donde él mismo deviene hombre; y, por decirlo así, sólo en tanto que segundo hombre divino vuelve a ser el mediador entre Dios y el hombre, de modo similar a como el primer hombre debió serlo entre Dios y la naturaleza. Mediante esta (primera) revelación no pudo producirse la relación inmediata entre Dios y el mundo del ser; no era posible sin que éste se destruyera como el mundo propio que había llegado a ser. Si Dios no lo hubiese querido así, no habría tenido necesidad de una revelación universal. La revelación presupone más bien el estado ruinoso del mundo. Por naturaleza el hombre estaba determinado a ser mediador, y él había fallado (*manquiert*). Ahora el hombre necesitaba, más que cualquier otra cosa, un mediador. Pero, habiéndole sido dada al hombre otra vez la vida espiritual, pudo volver a ser mediador entre Dios y la naturaleza. Y sobre todo en la revelación de Cristo se vio lo que el hombre debería haber sido originariamente en su relación con la naturaleza. Cristo fue, por medio de su mera voluntad, señor de la naturaleza; él tuvo aquella relación mágica con la naturaleza, que el hombre debería haber tenido originariamente.

Al Estado, como intento de crear la unidad meramente exterior, se le contrapone otra institución, la Iglesia, fundada en la revelación y que parte de la creación de una unidad interior, del alma (*Gemüt*). Ella es la consecuencia necesaria de la revelación, a decir verdad, sólo el reconocimiento de la misma. Pero la Iglesia, una vez establecida la separación entre el mundo interior y el mundo exterior, no puede ejercer ninguna fuerza exterior; antes bien, mientras exista esa separación, debe ser empujada cada vez más del poder de lo exterior hacia adentro.

El error que se cometió en la anterior época jerárquica de la Iglesia no fueron sus injerencias en el Estado, sino al revés: que ella misma permitió el acceso del Estado, se abrió a él, aceptó en sí misma formas del Estado en vez de permanecer en su pureza de todo lo exterior. Lo verdadero y lo divino no debe ser fomentado mediante la fuerza exterior, y tan pronto como la Iglesia empezó a perseguir a los heterodoxos, ya había perdido su verdadero concepto. La Iglesia, de manera generosa, consciente de su contenido procedente del cielo, debería haber tolerado también a los no creyentes, no debería haber favorecido el tener enemigos, el reconocerlos.

Cuando uno considera la historia moderna, que en el fondo empezó con la llegada del cristianismo a Europa, parece que la humanidad ha tenido que pasar por estos dos intentos de encontrar o crear una unidad: en primer lugar, el de producir una unidad interior mediante la Iglesia, el cual, empero, tuvo que fracasar porque al mismo tiempo quiso hacerse valer como exterior; y después el de la unidad exterior mediante el Estado. Tan sólo desde la caída de la jerarquía, el Estado ha mantenido este sentido, y es evidente que la opresión de las tiranías políticas ha aumentado en la misma proporción en que se creía poder prescindir de aquella unidad interna, y que seguirá aumentando hasta el máximo, cuando quizá, después de estos intentos unilaterales, la humanidad encuentre finalmente la justicia.

Sea cual sea el último objetivo, lo cierto es que la verdadera unidad sólo se puede conseguir por medio de la religión, y que solamente el desarrollo máximo y universal del conocimiento religioso en la humanidad será capaz de promover el Estado, donde no pueda prescindir de él o suprimirlo; que él mismo, poco a poco, se libre de la fuerza ciega por la cual también él es gobernado y se transfigure en inteligencia. No se trata de que la Iglesia domine al Estado o el Estado a la Iglesia, sino de que el Estado desarrolle en sí mismo el principio religioso, y que la gran alianza de todos los pueblos descanse sobre el fundamento de convicciones religiosas universales. (VII, 461-465)

Las edades del mundo (1811)

Dios, el que es por excelencia, está por encima de su ser; el cielo es su trono y la tierra su escabel: pero también lo que no es ente en relación a su esencia suprema está tan lleno de fuerza que estalla en una vida propia. Así, en la visión del profeta, tal como la ha presentado Rafael, lo eterno aparece, no llevado por la nada, sino por figuras animales vivas. De forma no menos magna ha representado el artista helénico el límite de los destinos humanos, la muerte de los hijos de Níobe al pie del trono en el que descansa su Zeus olímpico; e incluso ha adornado el escabel del dios con la intensa representación de las luchas amazónicas. (WA I, 21)[9]

Si es cierto (como sin duda lo es) que cada comienzo del tiempo presupone un tiempo que ya ha sido, el comienzo que de hecho sea comienzo no tiene primero que haber esperado el transcurso del mismo, sino que tiene que ser pasado desde el principio. Por lo tanto, un comienzo del tiempo es impensable si a la vez no se pone una gran masa como pasado y otra como futuro; pues sólo en esta distinción polar surge en cada momento el tiempo. (WA I, 75)

Ninguna cosa tiene un tiempo exterior, sino que cada cosa sólo tiene un tiempo interior, propio, innato a ella e inherente a ella. El desacierto del kantismo en relación con el tiempo consiste en no reconocer esta subjetividad universal del tiempo, de ahí que le otorgue la subjetividad limitada con la que el tiempo se convierte en una mera forma de nuestras representaciones. (WA I, 78)

9. El original alemán de *Las edades del mundo* en su edición de 1811 se puede encontrar en el volumen 4 de los *Ausgewählte Schriften*.

Porque el tiempo es en cada momento tiempo completo, es decir, pasado, presente y futuro, el cual no empieza desde el pasado, desde el límite, sino desde el punto central, y en cada momento es idéntico a la eternidad. (WA I, 80)

El Espíritu es, pues, quien divide y ordena los tiempos. Porque la multiplicidad y la serie de los tiempos se basa sólo en la multiplicidad de lo que en cada uno es puesto como pasado, como presente y como futuro. Sólo el Espíritu lo investiga todo, también las profundidades de la divinidad. Sólo en él está latente la ciencia de las cosas venideras; sólo a él le corresponde romper el sello bajo el que está encerrado el futuro. Por eso los profetas son movidos por el Espíritu de Dios, porque sólo éste es quien abre los tiempos: pues profeta es aquel que comprende el nexo de los tiempos. (WA I, 82-83)

De la voluntad libre del Espíritu, que a la vez es la del Padre, depende qué debe salir de la oscuridad y qué debe permanecer encerrado en ella. De modo semejante al artista reflexivo, que en el arte o en la ciencia está más preocupado en sostener el desarrollo que en acelerarlo, con el fin de que la luz correcta aparezca en el lugar adecuado y sólo del aumento máximo de las causas resulte el efecto esperado, el Espíritu divino desarrolla con tranquilidad y prudencia los prodigios de su esencia, y todavía ahora, templado por el saber, el verdadero vigor en Dios es la fuerza que retiene, que contiene. (WA I, 83-84)

El secreto de toda vida sana y fuerte consiste indiscutiblemente en lo siguiente: no permitir nunca que el tiempo se convierta en algo exterior, y no discrepar nunca, en uno mismo, del principio generador del tiempo. (WA I, 84)

De la acción combinada de la fuerza que contiene el Padre y la fuerza que despliega el Hijo, la cual mediante el Espíritu deviene

consciente y es dirigida a su fin, resulta de por sí la configuración del mundo visible. (WA I, 85)

También estas tres pruebas[10] se comportan como eslabones de una cadena, en la que siempre lo que sigue tiene que ser producido por lo que precede; la cual cosa es imposible en el caso del procedimiento mecanicista y mortecino de la metafísica. Sin embargo, su conexión originaria, y el hecho de que ella realmente exprese sólo distintos momentos del desarrollo de uno y el mismo ser, se revela en que la prueba anterior exige todo lo posterior, y la prueba posterior presupone las anteriores. Ninguna de ellas es suficiente para el objetivo propuesto: engendrar la idea completa de Dios en su realidad; pero sí lo serían todas juntas si ellas fueran relacionadas de manera viva y dinámica, la cual cosa, empero, sólo es posible en el camino que hemos escogido. (WA I, 107)

Las edades del mundo (1815)

Lo pasado es sabido, lo presente es conocido, lo futuro es presentido.

Lo sabido es explicado, lo conocido es presentado, lo presentido es anunciado.

Según la representación vigente hasta ahora de la ciencia, ella es una mera serie y desarrollo de conceptos y pensamientos característicos. La verdadera representación es que la ciencia es el desarrollo de un ser vivo y real que se presenta en ella (p. 199).[11]

10. Schelling se refiere aquí a las tres pruebas de la existencia de Dios más representativas de la metafísica tradicional, esto es: la prueba ontológica, la prueba cosmológica, y la prueba teleológica. El filósofo más representativo de la primer prueba es Anselmo de Canterbury, mientras que Tomás de Aquino lo es de la segunda y la tercera.

11. El original alemán de *Las edades del mundo* en su edición de 1815 se puede encontrar en un volumen dedicado a las obras póstumas, de las obras completas realizadas por Karl Friedrich August Schelling.

Lo vivo de la ciencia suprema sólo puede ser lo vivo originario, el ser al que nada precede, el más prístino de los seres (p. 199).

Por lo tanto, en el hombre hay uno que tiene que volver a ser llevado al recuerdo, y otro que lo lleva al recuerdo; uno en el que se encuentra la respuesta a cada pregunta de la investigación, y otro que saca cada respuesta de él; éste otro es libre respecto a todo y puede pensarlo todo, pero está sujeto por aquél más interno, y no puede dar nada por cierto sin el consentimiento de este testigo. Por contra, el más interno está sujeto originariamente, y no se puede desarrollar, pero mediante el otro queda libre y se abre ante el mismo. Por eso los dos desean vivamente la separación: aquél, para volver a su libertad originaria y manifestarse; éste, para poder recibir de aquél y también, aunque de manera completamente distinta, volverse sabio.

Esta separación, esta duplicación de nosotros mismos, esta relación íntima en la que hay dos seres, uno que pregunta y uno que responde, uno que no sabe pero que busca el saber y otro que sabe pero que no sabe su saber; este diálogo silencioso, este arte de la conversación interior, el auténtico secreto del filósofo, es aquello de lo cual lo más exterior, por eso llamado dialéctica, es una reproducción, y que donde se ha convertido en una mera forma es apariencia y sombra vacías (p. 201).

Todo, absolutamente todo, también lo exterior por naturaleza, tiene primero que haberse convertido para nosotros en algo interior, antes de que podamos presentarlo como algo exterior u objetivo. Si en el historiador mismo no se hace sentir el tiempo antiguo cuya imagen él nos quiere esbozar, no expondrá nunca de una manera veraz, clara, viva. ¿Qué sería toda la historia (*Historie*) si no la secundara un sentido interno? Sería lo que es para muchos que, en efecto, conocen la mayor parte de todo lo ocurrido, pero que no entienden lo más mí-

nimo de la auténtica historia (*Geschichte*)[12]. No sólo los acontecimientos humanos, también la historia de la naturaleza tiene sus monumentos, y bien puede decirse que ella, en su amplio camino de creación, no abandona ningún nivel sin dejar algo como señal. En gran parte, estos monumentos de la naturaleza yacen abiertos allí, son examinados a fondo de muchas maneras; en parte son descifrados realmente, y sin embargo no nos hablan, sino que permanecen muertos mientras aquella serie de acciones y producciones no se hayan convertido en algo interior al hombre. Por lo tanto, todo permanece incomprensible para el hombre mientras no se haya convertido en algo interior a él mismo, esto es, mientras no se haya reducido justamente a lo más interior de su ser, que para él es, por decirlo así, el testigo vivo de toda verdad (p. 202).

Por lo tanto, bajo ningún concepto hay que abandonar aquel principio relativamente exterior; pues primero todo tiene que ser llevado a la reflexión real, para que pueda alcanzar la presentación suprema. Aquí existe el límite entre la teosofía y la filosofía, que el amante de la ciencia intentará conservar inalterable. La primera aventaja a la última en profundidad, plenitud y vivacidad del contenido, igual que el objeto real aventaja a su imagen, o la naturaleza a su presentación; y esta diferencia va evidentemente hasta lo incomparable cuando se toma para la comparación una filosofía muerta, que busca la esencia en formas y conceptos. De ahí que ella prefiera las disposiciones (*Gemüther*) íntimas, la cual cosa es tan comprensible como la preferencia por la naturaleza en contraposición al arte. Pues los sistemas teosóficos tienen esta ventaja sobre todos los otros sistemas existentes hasta ahora: que en ellos por lo menos existe una naturaleza, aunque

12. Las palabras alemanas *Historie* y *Geschichte*, son ambas traducidas al castellano por "historia". Sin embargo, a partir de los autores del romanticismo y del idealismo, *Geschichte* significa el proceso de desarrollo de la humanidad, mientras que *Historie* se refiere más a la ciencia empírica que estudia ese proceso.

sea una que no puede dominarse a sí misma; en los otros, en cambio, no hay más que falta de naturaleza y arte vano. Pero así como la naturaleza no es inalcanzable para el arte entendido de manera adecuada, tampoco la plenitud y profundidad de la vida es inalcanzable para la ciencia entendida de manera adecuada; ella sólo lo consigue paso a paso, de modo indirecto y por medio de un avance gradual, de manera que el que sabe siempre se distingue de su objeto, y éste también permanece separado de él y deviene objeto de una consideración reflexiva, que se disfruta tranquilamente.

Por consiguiente, toda ciencia tiene que avanzar mediante la dialéctica. Otra cuestión es, empero, si no llegará nunca el momento en el que la ciencia devenga libre y llena de vida, como le sucede al historiador, que cuando presenta las imágenes de las épocas ya no se acuerda de sus investigaciones. ¿Puede alguna vez volver el recuerdo del primer origen de las cosas de manera tan viva que la ciencia, ya que ella según la cosa y según el significado de la palabra es historia (*Historie*), pueda serlo también según la forma externa, y el filósofo, igual al divino Platón, que a lo largo de todas sus obras es dialéctico, pero que en la cima y último punto de transfiguración de todas deviene histórico, pueda volver a la sencillez de la historia (*Geschichte*)?

A nuestra época parecía reservado abrir al menos el camino a esta objetividad de la ciencia. Mientras ésta se limite a lo interior, a lo ideal, le faltará el medio natural de la presentación exterior. Ahora, después de largos extravíos, ha vuelto el recuerdo de la naturaleza y de la anterior armonía perfecta que la ciencia tenía con ella. Pero eso no es todo. Apenas se habían dado los primeros pasos para volver a conciliar filosofía y naturaleza, cuando tuvo que ser reconocida la avanzada edad de lo físico, y cómo esto, lejos de ser lo último, más bien es lo primero desde lo cual todo empieza, también el desarrollo de la vida divina. Desde entonces, la ciencia ya no empieza con la gran distancia de pensamientos abstractos, para descender desde

ellos a lo natural; sino al revés, empezando por la existencia no consciente de lo eterno, ella la hace subir a una transfiguración suprema en una conciencia divina. Los pensamientos sobrenaturales mantienen ahora fuerza física y vida, y viceversa, la naturaleza deviene cada vez más la imagen visible de los conceptos supremos.

En poco tiempo desaparecerá el desprecio con que sólo los ignorantes miran lo físico y volverá a ser verdad la sentencia: "La piedra que los constructores han rechazado se ha convertido en la piedra angular". Entonces se dará de por sí la popularidad tan a menudo buscada en vano. Entonces ya no habrá ninguna diferencia entre el mundo del pensamiento y el mundo de la realidad. Habrá un solo mundo, y la paz de la edad de oro se anunciará primero en la unión unánime de todas las ciencias.

Desde estas perspectivas, que el presente escrito buscará justificar de más de un modo, bien se puede intentar un ensayo sensato que contenga alguna preparación para aquella futura presentación objetiva de la ciencia. Quizá todavía llegue quien cante el más grande poema heroico, comprendiendo en el espíritu, semejante a como es elogiado en los poetas de la Antigüedad: lo que fue, lo que es y lo que será. Pero ese tiempo todavía no ha llegado. No podemos engañarnos sobre nuestro tiempo. Precursores del mismo, no queremos arrancar su fruto antes de que esté maduro, ni tampoco desconocer el nuestro. Éste es aún un tiempo de lucha. Todavía no se ha conseguido el objetivo de la investigación. Nosotros no podemos ser narradores, sino sólo investigadores, sopesando los pros y los contras de cada opinión, hasta que se establezca la verdadera, la indudable, arraigada para siempre (pp. 204-206).

Por lo tanto, aquel otro principio, que es, por decirlo así, salvador y liberador de la naturaleza, en cualquier caso tiene que estar fuera y por encima de esta naturaleza, y por eso comportarse con ella como lo espiritual lo hace con lo corporal (...).

Que son influjos celestiales aquello mediante lo cual toda vida terrenal existe y se rige, y que sin estos influjos pronto se produciría una interrupción de todas las fuerzas, un movimiento de retroceso de toda la vida, de ello convence tanto la investigación suprema como la observación que se repite diariamente. El aire, el agua y todos los elementos son sólo instrumentos sin inteligencia cuya ordenación conjunta y tendencia unitaria sólo se puede alimentar mediante una causa distinta y superior a ellos, la que por eso fue llamada por los antiguos la "quinta esencia". Cuán escasas de recursos son por sí mismas las fuerzas subordinadas se puede ver a partir de aquellos años en los que existe un mal crecimiento general, el cual se produce sin acontecimientos especiales en la naturaleza exterior, y con aire, calor, lluvia y temperatura no extraordinarios. Pero esos influjos celestes, que en cierto modo son como el remedio constante para nuestra tierra, y de los cuales surge la vida y la salud, llegan en último término, aunque sea a través de tantos intermediarios, de aquella fuente originaria de toda la vida, y son emanaciones inmediatas o mediatas del mundo de los espíritus, cuya esencia es por sí sola el hálito inspirador de toda la naturaleza, sin el cual ella iría a parar a un movimiento de retroceso y de ese modo a una descomposición, y por fin recaería otra vez en aquel conflicto originario y en la carencia de estabilidad inicial, de la cual ella ha sido sacada sólo mediante la relación orgánica con el mundo de los espíritus.

Es una creencia común que el mundo de los espíritus está más cerca de la divinidad que la naturaleza, y así como Sócrates antes de morir dice que va hacia Dios, la devoción del devoto aún se sirve de la misma expresión. Pues bien, esto podría basarse en lo siguiente. Aquella vida completa que hemos descrito anteriormente es sólo el camino hacia Dios, el movimiento eterno del que la naturaleza es el inicio; según la intención, sólo una realización progresiva de lo supremo, en la que cada etapa que sigue está más cerca de la pura divinidad que la anterior. Hasta aquí, el tránsito del hombre al mundo

de los espíritus bien puede ser llamado un ir hacia Dios, siempre que él haya andado el *camino de la vida* (que por eso se llama así), que no haya cambiado la dirección por culpa propia y no haya transformado la que sube en la que baja (pp. 248-249).

Todo lo divino es humano, y todo lo humano es divino; esta sentencia del viejo Hipócrates[13], tomada de la vida más profunda, fue y es todavía ahora la clave para los mayores descubrimientos en el reino de Dios y de la naturaleza (p. 291).

13. Hipócrates de Cos (siglo V a. C.–siglo IV a. C.), considerado el fundador de la medicina como ciencia.

5. La filosofía de la mitología

Libro primero. Introducción histórico-crítica a la filosofía de la mitología (1842)

Entonces, la mitología no sería en ningún caso sólo un producto natural, sino un producto orgánico. (XI, 53)

Todo lo que es de naturaleza instintiva actúa más en la masa que en los individuos; y así como en ciertas familias del reino animal un impulso artístico colectivo une a los individuos independientes entre sí para la creación de una obra de arte común, también entre individuos diferentes, pero pertenecientes al mismo pueblo, se produce de por sí y como por una necesidad interna una relación espiritual que tiene que revelarse en un producto colectivo como es la mitología. (XI, 60)

Quizás éste sería el momento en el que se pudiera llegar a un concepto determinado del origen de naturaleza instintiva anteriormente sugerido: el instinto que produjo la mitología fue un instinto religioso. (XI, 75)

Mientras la pluralidad de los elementos está dominada y vencida por la unidad, la unidad de Dios permanece presente en la conciencia; pero tan pronto como la doctrina va pasando de pueblo a pueblo, incluso dentro del mismo pueblo en el transcurso del tiempo y de la tradición, ella toma cada vez más tintes politeístas, haciendo que los elementos de la subordinación orgánica se vayan sustrayendo a la idea directriz, y que se formen gradualmente de manera más

independiente, hasta que finalmente el conjunto se desorganiza, la unidad retrocede completamente y, por el contrario, la pluralidad avanza. (XI, 90)

De este modo, la mitología sería un monoteísmo que se va dispersando. Y éste, por lo tanto, el último nivel hasta el cual han llegado, de manera gradual, las opiniones sobre la mitología. (XI, 91)

Por lo tanto, este miedo, este horror por la pérdida de toda conciencia de unidad mantuvo juntos a los que habían permanecido unidos, y los empujó, al menos, a afirmar una unidad parcial para existir, si no como humanidad, sí como pueblo. Este miedo a la desaparición completa de la unidad, y con ella de la conciencia verdaderamente humana, les dio no sólo las primeras instituciones de tipo religioso, sino también las primeras organizaciones burguesas, cuyo objetivo no era otro que mantener aquello que habían salvado de la unidad y ponerlo a salvo de ulteriores destrucciones. (XI, 115)

Cuando la humanidad se desmembró en pueblos, tan pronto como aparecieron distintos dioses en la conciencia que hasta entonces había permanecido unida, la unidad del género humano que había precedido a la separación, la cual no podemos representarnos sin un origen positivo, no pudo ser mantenida de forma resuelta si no era con la conciencia de un Dios universal y común a toda la humanidad. (XI, 119)

La mitología no es una mera doctrina de los dioses presentada de manera sucesiva. Una lucha entre los dioses que se suceden, como aparece en la teogonía, no se encontraría bajo las representaciones mitológicas si realmente no hubiera tenido lugar también en la conciencia de los pueblos que saben de ella, y en este sentido en la conciencia de la humanidad, de la cual cada pueblo es una parte. El politeísmo sucesivo sólo se puede explicar aceptando que la conciencia de la huma-

nidad ha permanecido realmente en todos los momentos del mismo, uno tras otro. Los dioses que se suceden se han apoderado realmente de la conciencia, uno tras otro. La mitología como historia de los dioses, por lo tanto, como mitología verdadera, sólo podía formarse en la vida misma, tenía que ser algo vivido y experimentado. (XI, 125)

El politeísmo se presentó a la humanidad no para destruir el Uno verdadero, sino el Uno incompleto, un monoteísmo relativo. El politeísmo fue, a pesar de las apariencias y aunque sea difícil comprenderlo desde el punto de vista actual, una mejora para la humanidad, referida a la liberación de una fuerza en sí benéfica, pero que ahogaba su libertad, que refrenaba todo desarrollo y, con ello, el conocimiento supremo. (XI, 139)

Yo he examinado estos escritos (la Sagrada Escritura), no con los ojos de un teólogo, ni con los de un enemigo de toda teología, ni tampoco con los de un mero crítico, sino con los ojos de un filósofo que siempre y en todas partes piensa en el contenido del objeto, y que por eso quizás ha podido observar algo en esos escritos que a otros se les ha escapado.

Mientras el primer linaje humano simplemente y sin dudar veneró al primer dios como si fuera el verdadero, no hubo ningún motivo para distinguir al verdadero como tal. Pero cuando ese dios empezó a ser puesto en duda por medio de un dios subsiguiente, entonces el mencionado linaje buscó retener al verdadero en él, y así aprendió a distinguirlo. Siempre ha llamado la atención que el pueblo hebreo tenga dos nombres para su dios: uno general, Elohim, y después otro particular, Jehová. Solamente una inducción completa podría mostrar que en el Antiguo Testamento, y sobre todo en los escritos mosaicos, el dios que es el contenido inmediato de la conciencia es llamado Elohim, y el que es distinguido como el verdadero, Jehová. Esta distinción siempre es respetada. Así, en el cuarto capítulo del Génesis se encuen-

tra una genealogía que empieza de este modo: "Adán (el primer hombre) engendró a Set, y Set engendró también un hijo al cual llamó Enós; de ahí en adelante, es decir, a partir de Enós, se empezó a invocar a Dios con el nombre de Jehová". No se dice: "Se empezó a invocar a Dios en general, Elohim" (a éste tuvieron que conocerlo tanto Set y Adán como Enós), sino que sólo de Jehová se dice. Pero, ya que en otras ocasiones Jehová también es Elohim, y Elohim es Jehová, la diferencia entre ambos sólo puede ser que Elohim es el dios todavía no diferenciado (*indistincte*), mientras que Jehová es el diferenciado como tal. Esto es justamente más categórico por el hecho de que solamente desde Enós, es decir, sólo en la tercera generación, Dios ha sido invocado con el nombre de Jehová. Literalmente esto quiere decir: desde entonces se empezó a llamar a Jehová por su nombre. Pero esto es lo mismo que decir: él fue diferenciado; pues aquél que es llamado por su nombre es precisamente con ello diferenciado. De esto se infiere de manera indiscutible: antes de Enós, es decir, antes del linaje humano designado con este nombre, el Dios verdadero no fue diferenciado como tal; por lo tanto, hasta entonces no existía ningún monoteísmo en el sentido de un conocimiento del dios verdadero como tal. (XI, 145-146)

El politeísmo es, en este sentido, inevitable, y la crisis con la que es admitido, y con la que empieza una nueva serie de desarrollos, es justamente el diluvio. A partir de entonces, también se encuentra una diferenciación y una veneración del Dios verdadero, iniciada con Enós; y también se encuentra la revelación que sólo puede ser revelación del Dios verdadero, y que se da ya no en la humanidad en general, pues ésta se ha disuelto y ha desaparecido como tal, ni tampoco (y les pido que anoten bien esto) en un pueblo —pues todo lo que se llama pueblo está vinculado al politeísmo—, sino que el conocimiento del Dios verdadero se encuentra en un único linaje que ha permanecido fuera de los pueblos. (XI, 155)

La religión verdadera, así como la revelación, no se encuentran ni en la humanidad ni en un pueblo, sino en un linaje que ha permanecido lejos del camino de los pueblos y que todavía se cree unido al Dios de los tiempos inmemoriales. Este linaje es aquel derivado de Noé por medio de Sem, el de los abrahamitas, que se contrapone a los pueblos en general, con los cuales se ha unido a él (al concepto de pueblos) de manera inseparable el concepto secundario de partidarios de otros dioses. (XI, 156)

Abraham, después de que se le haya aparecido Dios, es decir, que éste se haya manifestado y distinguido —el dios al cual también ya la primera época, aunque sin saberlo, ha venerado en el Uno incompleto—, se dirige a él por libre decisión y conscientemente. Este dios es para él no el originario, sino el que ha devenido, ha aparecido, pero que él no había ni imaginado ni pensado. Lo que él hace entonces es sólo conservar lo ocurrido (lo que se le ha manifestado); pero en tanto que conserva el dios, éste lo atrae, y empieza con él una relación especial que lo saca completamente de los pueblos. Dado que no existe ningún conocimiento del Dios verdadero sin diferenciación, por eso es tan importante el nombre. Los que veneran al Dios verdadero son los que conocen su nombre. (XI, 164 y 165)

Se ha considerado ofensivo tratar los relatos enteros (de la Sagrada Escritura), sobre todo el del Génesis, como si fueran mitos, pero son míticos por lo menos exteriormente. Ciertamente, no son mitos en el sentido que normalmente se usa la palabra, esto es, significando fábulas, pero lo que se narra son hechos (*facta*) reales, si bien mitológicos, es decir, que están bajo las condiciones de la mitología. (XI, 171)

Una cuestión que se tiene que discutir no sólo en una investigación sobre la mitología, sino en cualquier historia de la humanidad, es cómo desde el principio, incluso antes que cualquier otra cosa, la con-

ciencia humana pudo ocuparse de representaciones de naturaleza religiosa; más aún, cómo esa conciencia pudo ser tomada por ellas. Pero aquí ocurre lo mismo que en muchos casos similares en los que con un mal planteamiento de la pregunta la respuesta se hace imposible. Uno se preguntó: ¿cómo llega la conciencia a Dios? Pero la conciencia no llega a Dios; su primer movimiento parte, como hemos visto, del Dios verdadero; en la primera conciencia real existe tan sólo un momento del mismo (pues así podemos considerar provisionalmente el Uno relativo), ya no Él mismo. Por lo tanto, puesto que la conciencia, tan pronto como sale de su estado originario, tan pronto como se mueve, parte de Dios, no queda más remedio que aceptar que a esa conciencia éste le es propio, o que la conciencia tiene a Dios en sí; en sí, en el sentido que uno dice de un hombre que tiene una virtud o, todavía con más frecuencia, que tiene un vicio, con lo cual uno justamente quiere expresar que para él mismo ese vicio no es objetivo, no es algo que él quiera, ni siquiera algo de lo que sepa qué significa. El hombre (entiéndase siempre el originario, el esencial) es en sí mismo y, por decirlo así, ante sí mismo, es decir, antes de que se tenga a sí mismo, por lo tanto, antes de que se convierta en otra cosa (pues él ya es otro cuando, volviendo a sí mismo, él mismo se ha convertido en objeto). El hombre, tan pronto como él sólo es y todavía no se ha convertido en nada, es conciencia de Dios; él no tiene esa conciencia, él lo es, y precisamente en el no-acto, en el no-movimiento, él es el que pone el Dios verdadero. (XI, 187)

Las representaciones con cuya sucesión surge inmediatamente el politeísmo formal, pero de manera mediata también el politeísmo material (simultáneo), se forman en la conciencia sin que ella lo quiera, incluso contra su voluntad –y con ello pronunciamos con decisión la palabra justa que termina con todas las explicaciones anteriores que de alguna manera aceptan invenciones en la mitología, y sólo la cual nos proporciona realmente aquello independiente de

toda invención, incluso contrapuesto a toda invención, que ya anteriormente nos veíamos precisados a exigir–. La mitología surge por medio de un (con respecto a la conciencia) *proceso necesario* cuyo origen se pierde en lo suprahistórico, y que se oculta a ella misma; proceso al cual la conciencia quizás en momentos determinados se puede oponer, pero que en conjunto no puede detener, y todavía menos hacer retroceder. (XI, 193)

Las representaciones mitológicas no son ni inventadas ni adoptadas por libre decisión. Productos de un proceso independiente del pensar y del querer, eran para la conciencia sometida a él de una realidad inequívoca e irrefutable. Tanto los pueblos como los individuos sólo son instrumentos de este proceso que no pueden dominar, al cual sirven sin comprender. No depende de ellos apartarse de esas representaciones, aceptarlas o no aceptarlas, pues esas representaciones no acuden a ellos desde afuera, sino que están en ellos sin que ellos sean conscientes del cómo; esas representaciones vienen del interior de la misma conciencia, a la cual se presentan con una necesidad sobre cuya verdad no existe ninguna duda. (XI, 194)

La pregunta principal con respecto a la mitología es la pregunta por su sentido. Pero el sentido de la mitología sólo puede ser el sentido del proceso por medio del cual surge. (XI, 194)

Porque la mitología es algo surgido no de manera artificial, sino de modo natural, incluso, bajo la condición dada, con necesidad; en ella no se puede distinguir contenido de forma, materia de ornamento. Las representaciones (mitológicas) no existen en otra forma, sino que sólo surgen en, y por lo tanto también al mismo tiempo, con esa forma. Un devenir orgánico de esa naturaleza ya fue antes exigido una vez por nuestra parte en esta conferencia, pero el principio del proceso con el cual se explica no fue encontrado. (XI, 195)

Tampoco se puede distinguir, como se ha intentado con la revelación, entre doctrina e historia, y considerar la última como mero despojo de la primera. La doctrina no existe fuera de la historia, sino que justamente la historia misma es también doctrina, y al revés, lo doctrinario de la mitología está contenido precisamente en lo histórico.

Desde el punto de vista objetivo, la mitología es, para aquél a quien se da, teogonía real, historia de los dioses. Con todo, puesto que los dioses reales sólo son aquéllos en los que Dios yace como fundamento, entonces el contenido supremo de la historia de los dioses es la producción, en la conciencia, de un devenir real de Dios, en relación con el cual los dioses se comportan sólo como momentos particulares de su producción.

Desde el punto de vista subjetivo, o según su formación, la mitología es un proceso teogónico. Ella es: 1) un proceso que la conciencia realmente lleva a cabo, es decir, que en los momentos particulares se ve forzada a demorarse, y que constantemente en el momento subsiguiente conserva el momento previo; por consiguiente, experimenta el movimiento en sentido propio. También es: 2) un proceso teogónico real, esto es, que se deriva de una relación esencial de la conciencia humana con Dios; una relación en la que, según su substancia, por lo tanto en virtud de la cual, la conciencia es la que de modo natural (*natura sua*) pone a Dios. La conciencia, porque la relación originaria es una relación natural, no puede salir de sí sin ser llevada, por medio de un proceso, a ella misma. Con esto, la conciencia no puede por menos que aparecer como (les pido que anoten bien esto) la que vuelve a poner a Dios de modo mediato (esto es, justamente mediante un proceso); es decir, la conciencia no puede por menos que aparecer justamente como la que produce a Dios, así pues, como teogónica. (XI, 198)

El hombre ha sido creado en el centro de la divinidad, y es esencial a él estar en el centro, pues sólo allí está en su verdadero lugar. Mien-

tras él se encuentre en ese lugar, verá las cosas tal como son en Dios, no en la exterioridad trivial y sin unidad del ver habitual, sino tal como gradualmente se incluyen unas en las otras; de ese modo, en el hombre como su cabeza, y por medio de él en Dios. Pero tan pronto como el hombre se ha movido del centro y cede, se le embrolla la periferia y aquella unidad divina se desorganiza, pues él mismo ya no es divino sobre las cosas, sino que por sí mismo cae a un nivel igual que el de ellas. Pero, queriendo afirmar su posición central y el modo de ver las cosas que va unido a ella, mientras él ya está en otro lugar, del esfuerzo y la lucha surge la necesidad de retener en lo ya alterado y dispersado la unidad divina originaria, aquel mundo mediador que llamamos mundo de los dioses y que, por decirlo así, es el sueño de una existencia superior, el cual el hombre sigue soñando un largo tiempo después que él ha caído del mismo. Y, en realidad, este mundo de los dioses surge en él de un modo involuntario, como consecuencia de una necesidad impuesta a él por su misma relación originaria, cuyo efecto perdura hasta el despertar final, cuando él, llegado al conocimiento de sí mismo, se entregue a este mundo exterior, contento de desprenderse de la relación inmediata que no puede afirmar, y tanto más esforzándose en poner en su lugar una relación mediada, pero que a la vez lo emancipe.

En esta explicación también se remonta al ser originario del hombre: la mitología no es menos la consecuencia de un proceso involuntario en el cual el hombre se ve involucrado por el hecho de que se ha movido de su sitio originario. Pero, como ustedes pueden ver, según esta explicación la mitología sería sólo algo falso y también algo meramente subjetivo, es decir, existente en tales representaciones, pero a las que no correspondería nada real fuera de ellas, pues los objetos de la naturaleza deificados ya no son reales. Habría, empero, que destacar especialmente en esa explicación la contingencia en la relación entre las cosas, mientras que la manera como nosotros hemos ido a parar al concepto del proceso, sólo eso, ya lleva consigo

que en el mismo nada es imprescindible fuera de la conciencia, nada fuera de los principios que la ponen y que la constituyen. Aquello con lo que el hombre se relaciona en el proceso mitológico no son, en ningún caso, las cosas: son los poderes (*Mächte*) que se erigen en el interior de la misma conciencia, aquellos mediante los cuales ella se mueve. El proceso teogónico con el cual surge la mitología es subjetivo en el sentido de que ocurre en la conciencia y que se manifiesta mediante la producción de representaciones: pero las causas, y por lo tanto también la materia de esas representaciones, son los poderes reales y en sí teogónicos, precisamente los mismos mediante los cuales la conciencia originariamente es la que pone a Dios. El contenido del proceso no son meras potencias (*Potenzen*) imaginadas, sino las potencias mismas que crean la conciencia —y, puesto que la conciencia es sólo el fin de la naturaleza, que crean la naturaleza—, y por eso son también poderes (*Mächte*) reales. El proceso mitológico no tiene nada que ver con los objetos de la naturaleza, sino con las puras potencias (*Potenzen*) creadoras, cuyo producto originario es la conciencia misma. Por consiguiente, aquí es donde la explicación va a parar completamente en lo objetivo, se convierte en completamente objetiva. Hubo antes un punto en el que nosotros resumimos todas las explicaciones tratadas hasta entonces con el nombre de irreligiosas, para contraponer a ellas la explicación religiosa en general como la única todavía posible; ahora se necesita una expresión todavía más general bajo la cual también las explicaciones religiosas hasta ahora refutadas puedan ser juntadas a las separadas. Ahora queremos llamar a todas las explicaciones que han aparecido hasta este momento, también las religiosas, que por otra parte atribuyen a las representaciones mitológicas un sentido meramente eventual o subjetivo, explicaciones subjetivas, por encima de las cuales se eleva la explicación objetiva como la única finalmente victoriosa.

El proceso mitológico, que tiene como causas las potencias (*Potenzen*) teogónicas en sí, no tiene un sentido meramente religioso en ge-

neral, sino un sentido objetivo-religioso, pues son las potencias que en sí ponen a Dios las que actúan en el proceso mitológico. Pero con esto todavía no se ha alcanzado la última determinación, pues antes hemos tenido noticia de un monoteísmo que se ha dispersado y que se ha despedazado en politeísmo. Por lo tanto, en el proceso pueden ciertamente ser las potencias teogónicas mismas, pero como tales, las que en él se dispersan y que mediante la dispersión lo producen. De este modo, la mitología sería sólo lo desfigurado, lo desgarrado y destruido del ser consciente originario. Bajo el monoteísmo que tuvo que descomponerse en politeísmo (*Vielgötterei*) fue pensado antes uno histórico que en una época determinada del género humano tuvo que haber existido. A un tal monoteísmo ahora ciertamente hemos tenido que renunciar. Pero entretanto hemos llegado a un monoteísmo esencial, es decir potencial, de la conciencia originaria. Por lo tanto, al menos éste podría haber sido el que se destruyó, y ahora podemos decir: las mismas potencias que en su colaboración y en su unidad hacen de la conciencia la que pone a Dios, se convierten en su dispersión en las causas del proceso por medio del cual son puestos lo dioses, por lo tanto, mediante el cual surge la mitología.

Pero ahora, ante todo, surge la pregunta: ¿cómo debería en el proceso admitido destruirse la unidad verdadera, ya que más bien se ha explicado con claridad que ha sido una destrucción de la unicidad falsa como tal, y que esta destrucción misma es de nuevo sólo medio, sólo transición que no podía tener otro propósito que el restablecimiento de la unidad verdadera, la reconstrucción, y como objetivo último la realización del mismo monoteísmo en la conciencia que en un principio era uno meramente esencial o potencial? (XI, 206-208)

Reflexionen ustedes sobre lo siguiente. Aquellos poderes (*Mächte*) reales (*real*), efectivos (*wirklich*), con los cuales la conciencia se mueve en el proceso mitológico, cuya sucesión es justamente el proceso, han sido determinados de tal manera que mediante los mismos la concien-

cia es la que originariamente y esencialmente pone a Dios. Estos poderes que crean la conciencia, que, por decirlo así, la constituyen, ¿pueden ser también esos otros mediante los cuales la naturaleza es puesta y creada? La conciencia humana es, de igual manera que la naturaleza en general, algo devenido, y no es algo fuera de la creación, sino que es el fin de la misma. Por lo tanto, hacia ella como objetivo tienen que colaborar las potencias que antes, en el alejamiento y en la tensión de unas contra las otras, producen la naturaleza. (XI, 215)

Nada parece a primera vista más diverso que verdad y mitología, tal como esto se expresa también en la palabra usada desde hace mucho tiempo: "fábulas" (*Fabellehre*); precisamente por eso, nada parece más contradictorio que filosofía y mitología. Pero justamente en la contradicción misma reside la exhortación y la tarea de descubrir razón en esta aparente irracionalidad, sentido en la apariencia insensata. (XI, 220)

Si se toma la historia en sentido lato, la filosofía de la mitología es la primera parte, por lo tanto la más necesaria y la más ineludible, de una filosofía de la historia. (XI, 237)

Si aceptamos que no fue la mera casualidad lo que permitió a los babilonios, los fenicios, los egipcios encontrar el camino hacia sus construcciones artísticas y en parte maravillosas, entonces otra cosa tuvo que intervenir; otra cosa, empero, análoga a la revelación. A la religión revelada se le contrapone en el paganismo no una mera negación, sino algo positivo pero de otra naturaleza. Esto otro y, sin embargo, análogo fue justamente el proceso mitológico. Son poderes (*Mächte*) positivos, reales, los que actúan en éste. También este proceso es una fuente de inspiración, y sólo a partir de esas inspiraciones se pueden comprender las creaciones, en parte prodigiosas, de aquella época. Obras como los monumentos indios y egipcios no surgen

con el mero transcurso del tiempo, como ocurre con las cuevas de estalactitas. La misma fuerza (*Gewalt*) que hacia el interior creó las en parte colosales representaciones de la mitología, creó dirigida hacia afuera las audaces empresas del arte que superaron todas las proporciones posteriores. La fuerza que en las representaciones mitológicas elevó la conciencia humana por encima de los límites de la realidad fue también la primera maestra de lo grande en el arte, de lo significativo; también fue el poder (*Macht*) que, como una mano divina, elevó a la humanidad por encima de los niveles inferiores pero lógicamente considerados con anterioridad, y que inspiró a las creaciones tardías de la Antigüedad una grandeza que en los tiempos modernos, hasta la fecha, ha permanecido imposible de alcanzar. Pues mientras una conciencia elevada y ampliada no haya vuelto a ganar una relación con las grandes fuerzas (*Kräfte*) y poderes (*Mächte*), en la cual se encontraba por sí misma la Antigüedad, al menos siempre se habrá llegado a mantener lo que el sentimiento y el sentido refinado saben sacar de la realidad inmediata. Ciertamente, así como se habla de filosofía cristiana, también se habla de arte cristiano. Pero el arte es arte en todas partes, y como tal es, según su naturaleza y originariamente, mundano y pagano, y por eso tiene también en el cristianismo no lo particular del mismo, sino aquello universal; es decir, que hay que buscar en él lo que forma su conexión con el paganismo. Mientras tanto, es una buena maniobra considerar, de todos los objetos que la revelación ofrece al arte, aquellos que él ha escogido porque van más allá de lo estrictamente cristiano, esto es: acontecimientos como la confusión de las lenguas, el origen de los pueblos, la destrucción de Jerusalén, y otros en los que no sólo el artista ha resaltado el gran contexto universal.

Aunque en estos momentos realmente no puedo demorarme en esta cuestión, sí que, sin embargo, quiero llamar la atención sobre el hecho de que, así como la filosofía de la mitología tiene una referencia necesaria a la filosofía de la historia, también forma una base para la

filosofía del arte, de la cual no se puede prescindir. Pues para ésta será imprescindible, incluso será unas de sus primeras tareas, ocuparse de los objetos de los relatos artísticos y poéticos. Aquí será inevitable exigir una poesía que preceda todo arte figurativo y rimado, una poesía originaria, por decirlo así, que también invente y produzca la materia. Pero algo que se pueda considerar una tal formación originaria de ideas, que preceda a toda poesía consciente y formal, justamente sólo se encuentra en la mitología. (XI, 239-241)

Es común a la (religión) revelada y a la natural el haber surgido no por medio de la ciencia, sino mediante un proceso real. Su diferencia específica es lo natural del proceso en una, lo sobrenatural en la otra. Esto sobrenatural, empero, se comprende mediante su relación con lo natural. Lo principal es que esto no existe en la mera representación. Pues el cristianismo mismo se da para la liberación del poder ciego del paganismo, y la realidad de una liberación se valora según la realidad y el poder de aquello de lo cual se libera. Si el paganismo no fuera algo real, el cristianismo tampoco podría ser algo real. Y al revés, si el proceso al cual el hombre ha sido sometido como consecuencia de su salida de la relación originaria, si el proceso mitológico no es algo meramente representado, sino algo que ocurre realmente, entonces no puede ser superado por algo que solamente existe en la representación, por medio de una doctrina, sino que sólo puede ser superado por un proceso real, por medio de un acto independiente de la representación humana, que incluso la sobrepasa; y este acto será el contenido del cristianismo.

A los teólogos cristianos su ciencia completa casi se les ha descompuesto en la llamada apologética, con la cual esa ciencia todavía nunca ha llegado a tener lugar, y siempre tiene que ser empezada de nuevo, como prueba de que no se ha encontrado el punto en el que, en nuestro tiempo, se pudiera colocar con éxito la palanca. Este punto sólo puede encontrarse en la condición previa de toda revela-

ción, en la religión surgida de manera ciega. Pero, aunque ellos prescindieron completamente de pasar otra vez, de la defensiva pusilánime a la que habían sido devueltos, a la defensa agresiva, la defensa en detalle encontraría dificultades fácilmente superables si ellos quisieran considerar que la revelación también tiene sus condiciones materiales en la religión natural. La materia en la que ella incide no la crea ella misma, sino que la encuentra como algo independiente de ella. Su sentido formal es el de ser superación de la religión meramente natural, que no es libre; pero justamente por eso ella la tiene en sí, del mismo modo que lo que supera tiene lo superado en sí. La afirmación de esta identidad no puede ser tenida por impía o poco cristiana si uno conoce de qué manera tan resuelta, en otros tiempos, justamente la misma ha sido reconocida por el punto de vista más ortodoxo. Si fue permitido ver en el paganismo deformaciones de las verdades reveladas, entonces no se puede prohibir ver, al revés, en el cristianismo el paganismo puesto de manera conveniente. Pero sobre esto: ¿quién no sabría decir cuánto hay en el cristianismo que ha aparecido como elemento pagano, y que según la opinión de aquellos que sólo quieren saber de religión racional debería ser eliminado del cristianismo puro, es decir, del cristianismo conforme a la razón? Sin embargo, la afinidad de ambas ya se mostró en el destino exterior común, en el hecho de que se buscó racionalizar ambas (mitología y revelación) mediante una diferenciación completamente igual de forma y contenido, de lo esencial y la vestimenta meramente oportuna, es decir, se buscó restituir un sentido racional o que parecía racional a la mayoría. Pero precisamente con lo pagano expulsado se quitaría también toda realidad del cristianismo. Lo último es, sin duda alguna, la relación con el Padre y la veneración del mismo en el Espíritu y en la verdad, y en este resultado desaparece todo lo pagano, es decir, todo lo que no esté en la relación con Dios en su verdad; pero este resultado no tiene ninguna verdad empírica sin sus condiciones mismas. "Quien me ve, ve al Padre", dice Cristo; pero él

añade: “Yo soy el camino”, y “Nadie llega al Padre si no es por medio de mí”.

Finalmente, tratemos de determinar todavía un principio universal. Éste consiste en que la religión verdadera no puede ser distinta de la religión que también lo es. Y por lo tanto, si ambas religiones, la natural y la revelada, son verdaderas, entonces, según el contenido último, entre ambas no puede haber ninguna diferencia, ambas tienen que contener el mismo elemento, sólo que su sentido será uno en ésta y otro en aquélla; y, dado que la diferencia entre ambas sólo es que una es la religión puesta como natural y la otra como divina, entonces tienen los mismos principios, los cuales en aquélla son meramente naturales, y en ésta toman el sentido de divinos. Sin preexistencia, Cristo no es Cristo. Él existió como potencia natural antes de que apareciera como personalidad divina. “Él estaba en el mundo” (*en tô kósomo ên*), podemos también decir de él en esta relación. Él era potencia cósmica, aunque para él mismo no sin Dios. Como dice el apóstol a los antiguos paganos: “Vosotros vivíais sin Dios (vosotros no teníais ninguna relación inmediata con Dios), vosotros vivíais en el mundo (en lo que no es Dios, en el reino de los poderes cósmicos)” (Ef., 2, 12). Pues las mismas potencias (*Potenzen*) en cuya unidad Dios es y se manifiesta, justamente éstas en su disyunción y en el proceso son poderes (*Mächte*) extradivinos, meramente naturales, en los que Dios ciertamente puede estar en alguna parte, pero no está según su divinidad, por lo tanto, no está según su verdad. Pues en su individualidad divina Él es uno, y no puede ser varios ni disolverse en un proceso. “Se acerca el momento —dice Cristo en el lugar mencionado anteriormente, y de hecho ya existe, a saber, según el principio—, en el que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en el Espíritu y en la verdad”. Por lo tanto, hasta ese momento tampoco los judíos adoraban al Padre en el Espíritu; el acceso a Él en su verdad fue abierto a ambos, a aquellos que estaban cerca y a aquellos que estaban lejos; tanto a aquellos que estaban bajo la

ley de la revelación, como a aquellos que estaban bajo la ley meramente natural. De lo dicho se infiere que también en la revelación había algo con lo cual la conciencia era apartada de Dios en el Espíritu, y que justamente por eso Cristo, con su presencia, es el fin de la revelación, ya que él hace desaparecer ese Dios que aliena.

En resumen: hasta aquí hemos visto la relación de la religión revelada con la natural. Pero si lo que hasta ahora se ha expuesto se ha desarrollado de manera consecuente, ustedes mismos comprenderán que en esta serie histórica la religión filosófica sólo puede ocupar el tercer lugar. Y ¿cuál tendría que ser éste? Si también aplicamos a ella el principio ya expresado, esto es, que la religión verdadera no puede ser distinta, esencialmente y según el contenido, de la religión que también lo es, entonces la religión filosófica verdadera sólo podría existir si ella tuviera en sí y no en menor medida los factores de la religión verdadera tal como estos existen en la religión natural y en la revelada. La única diferencia podría residir en el modo como ella contiene los mismos; y, en definitiva, esta diferencia no podría ser otra que el hecho de que los principios que en aquélla actúan de modo incomprensible en ella estarían como comprendidos y entendidos. La religión filosófica, lejos de estar autorizada mediante su posición a anular lo precedente, tendría así la tarea —justamente por esa posición— y el medio —por su contenido— de comprender aquellas religiones independientes de la razón, y ciertamente como tales, por consiguiente, en su completa verdad y autenticidad.

Y ahora ustedes mismos lo pueden ver bien: justamente una tal religión filosófica nos sería necesaria para comprender también como algo posible y, por lo tanto, filosófico, lo que nos vemos empujados a reconocer en la mitología, y así llegar a una filosofía de la mitología. Sin embargo, esta religión filosófica no existe, y si ella, aunque nadie lo aceptará, pudiera ser sólo el último producto y la expresión más elevada de la misma filosofía completa, podríamos preguntarnos dónde se encuentra la filosofía que estuviera en condiciones de hacer

comprensible, es decir, de mostrar como posible, lo que reconocimos en la mitología y, de manera mediata, también en la revelación: una relación real de la conciencia humana con Dios, mientras que la filosofía sólo sabe de una religión de la razón y de una relación racional con Dios, y mira todo desarrollo religioso sólo como un desarrollo en la idea, a lo cual corresponde la máxima de Hermann[14]: que sólo haya religión filosófica. Admitimos esta observación sobre la relación de nuestro punto de vista con la filosofía vigente, pero en esto no podemos reconocer ninguna objeción decisiva contra la veracidad de nuestro desarrollo anterior, o la verdad de su resultado. Pues en esta investigación completa no hemos partido de ningún punto de vista preconcebido, y mucho menos de una filosofía; por eso, el resultado es algo encontrado y mantenido de manera independiente de toda filosofía. Hemos tomado la mitología del lugar en el que cualquiera puede encontrarla. No fue la filosofía la norma a partir de la cual rechazamos o aceptamos los puntos de vista ofrecidos. Cualquier tipo de explicación, también la más alejada de toda filosofía, fue bienvenida mientras ella realmente explicara. Sólo de modo gradual, como consecuencia de un desarrollo presente allí de manera abierta para cualquiera, y puramente histórico, conseguimos nuestro resultado, presuponiendo que también valdrá para este objeto lo que Bacon ha mostrado en relación con la filosofía: mediante la sucesiva exclusión de lo demostrado como erróneo, y de la purificación de lo verdadero que yace en su fondo de lo falso adherido, finalmente lo verdadero es cercado en un espacio tan estrecho que uno en cierto modo se ve obligado a reconocerlo y a expresarlo. Así pues, no tanto de manera ecléctica como por el camino de una crítica progresiva y que paulatinamente ha ido alejando todo lo históricamente impensable, nos-

14. Gottfried Hermann (1772-1848), filólogo germánico que se opuso a la concepción romántica del símbolo y el mito, personalizada en G. F. Creuzer.

otros hemos llegado al momento en el que sólo queda este punto de vista sobre la mitología en el que ahora será nuestra tarea comprenderla filosóficamente.

Sin embargo, debido a la dependencia en la que se halla la mayoría de sus conceptos filosóficos y de sus capacidades de comprensión, es de esperar que muchos de los que están habituados a ellos en filosofía, no admitirán el punto de vista expresado. Pero esto no les da derecho a contradecirlo de manera inmediata, pues este punto de vista es él mismo un mero resultado. Si ellos quieren contradecirlo, tienen que encontrar algo en los argumentos previos que fundamente una contradicción, y tampoco esto podría ser algo de menor importancia, cualquier particularidad (…), sino que tendría que ser algo que no pudiera ser eliminado sin descomponer todo el tejido de nuestros argumentos.

Por el hecho de que nuestro punto de vista sobre la mitología es independiente de cualquier filosofía, él tampoco puede ser contradicho por no ser compatible con cualquier punto de vista filosófico (…); y si no se ha desarrollado ninguna filosofía del fenómeno entre las que existen, tampoco es el fenómeno que una vez estuvo allí y que fue reconocido de manera indiscutible el que tendría que recuperarse como medida de cualquier filosofía dada, sino al revés: al punto de vista realmente fundado, cuyo efecto indefectible sobre las ciencias filosóficas particulares hemos mostrado, se le puede atribuir la fuerza de ampliar la filosofía y la misma conciencia filosófica, o de determinar una ampliación de sus límites actuales. (XI, 247-254)

Libro segundo. Introducción filosófica a la filosofía de la mitología (1847-1852)

La religión filosófica, tal como es postulada por nosotros, no existe. Pero en cuanto ella, mediante su posición, tiene la designación de ser

la religión que comprende las religiones precedentes, aquellas independientes de la razón y de la filosofía, ella es el fin del proceso desde el principio; es decir, es la religión que, aunque no hoy ni mañana, sin duda se realiza y que nunca se abandona, y que se alcanza no de manera inmediata, como tampoco lo hace la filosofía, sino como consecuencia de un desarrollo largo y duradero.

Todo tiene su tiempo. La religión mitológica tuvo que preceder. En la religión mitológica está la religión ciega, no libre, no espiritual, debido al hecho de que se produce en un proceso necesario. La revelación, es decir, aquella que está determinada a penetrar en el mismo paganismo (solamente el judaísmo excluyó el paganismo), por lo tanto, la última y más elevada revelación, superando interiormente la religión no espiritual, pone la conciencia en libertad respecto a ella, proporciona de este modo ella misma la religión libre, la religión del espíritu, la cual, dado que su naturaleza consiste en ser buscada con libertad y ser encontrada con libertad, sólo se puede realizar como filosóficamente perfecta.

Por consiguiente, la religión filosófica es proporcionada por la religión revelada históricamente. El proceso mitológico alcanzó en la conciencia helenística su fin y la última crisis. Nosotros vimos nacer en este punto el primer destello de una filosofía que la mitología buscaba comprender. Pero con ello su fundamento no fue anulado, el resultado del proceso permanece en la conciencia, la liberación completa es remitida al futuro por los mismos misterios, cuya formación es atribuida a los filósofos por Heródoto. (XI, 255-256)

Pero la religión libre sólo es proporcionada por el cristianismo, no puesta inmediatamente por sí misma. La conciencia de nuevo tiene que liberarse de la revelación para progresar hacia aquélla. También la revelación deviene de nuevo una fuente, ante todo, de conocimiento involuntario. (XI, 258)

También el cristianismo exige superación, pero no de la misma razón (pues entonces terminaría toda comprensión), sino de lo meramente natural. (XI, 267)

Pero cuando Pablo dice de la paz de Dios que ella es superior a toda razón, por lo tanto, también superior a aquella en la que ya no hay nada que oscurezca, que sólo es ella misma, o cuando el mismo apóstol describe el amor de Cristo como superando a todo conocimiento, esto quiere decir que sin duda encima de él hay algo superior al conocimiento verdadero, al conocimiento que comprende el cristianismo en su verdad completa, es decir, la gran cosa misma; pues con esto se tiene en cuenta sobre todo que esta cosa permanece y que no deviene la mera representación, *hina mè kenothê ho stauròs toû Christoû* ["para que no sea en vano la crucifixión de Cristo"] (1 Cor. 1, 17). Tampoco se dice que aquella ciencia producida por la razón pura sea lo absolutamente último, más allá de lo cual no se pueda ir. Sin embargo, cómo puede ser esto, y cuándo en nosotros mismos debería considerarse algo superior a toda razón, sobre esto sólo se podrá hablar cuando la ciencia de la razón sea llevada hasta su objetivo; pero tal ciencia todavía está muy lejos de ello. (XI, 268-269)

Para Spinoza Dios no es sólo el ente (*Wesen*) universal, sino que él no es ninguna otra cosa (*er ist nichts anderes*), él es lo existente (*Seiende*). Sin duda, esto, en cierto sentido, se puede llamar ateísmo. En cierto sentido, pues con ello al menos se salvó la substancia de la religión, mientras que en otros casos ya no podía tener ningún coste hacer desaparecer completamente una existencia que había perdido todo valor y todo sentido, esto es: cuando, por un lado, se había perdido la anterior dependencia respecto de la revelación; y cuando, por el otro lado, el pensamiento libre había llevado tan lejos su derecho, que las representaciones hasta entonces no comprendidas y no apreciadas en todo su valor, como son las de un creador inteligente del

mundo, ya no podían imponerse por medio de silogismos si no era como un modo de autoridad exterior. De esta manera, surgió el ateísmo formal —también podemos llamarlo *atheismus vulgaris*— en relación con el cual el ateísmo material de Spinoza era religión.

Uno tiene que tener presente esta diferencia para comprender de qué manera un espíritu como Goethe siguió aferrado a Spinoza hasta el final. También la predilección de Herder se explica de este modo. Pero sobre todo el spinozismo de Lessing[15], que F. H. Jacobi presentó al mundo, un hombre tan impregnado él mismo de la incapacidad de la ciencia silogística, que sólo supo fundamentar la creencia en Dios –el Dios con el que uno habla y que le contesta a uno, el Dios con el cual, para hablar en términos de J. G. Hamann[16], uno pudiera tutearse, en pocas palabras, con el cual fuera posible una relación personal– en un sentimiento individual (pues no se puede decir que él haya hecho del sentimiento un principio, luego algo universal). Por lo tanto, esto se dijo de él (Jacobi) de manera totalmente correcta, que no podía hacerse ninguna representación de otra ciencia que no fuera la de la vieja metafísica, o de una demostrativa en el sentido de Spinoza. Y si esta apelación al sentimiento no pudo ser provechosa para la ciencia, al menos debería servir para explicar que él (Jacobi) no es ningún wolffiano[17] convencido, como es el caso de Moses Men-

15. Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), poeta y filósofo destacado de la Ilustración que abogó por una superación de las religiones positivas por medio de una religión del espíritu (unión de la razón y la revelación). Su simpatía por el pensamiento de Spinoza dio pie a las acusaciones de ateísmo por parte de Jacobi, y a la disputa sobre el spinozismo.

16. Johann Georg Hamann (1730-1788), conocido también como "el mago del norte". Este filósofo criticó duramente la razón ilustrada por considerarla parcial, y defendió una concepción integral del hombre que incluyera tanto la razón como la sensibilidad. Su filosofía del lenguaje y su filosofía de la historia influyeron de manera importante en Herder y en los autores del romanticismo alemán, incluido Schelling.

17. Christian Wolff (1679-1754), representante destacado de la filosofía de la Ilustración, organizó sistemáticamente las distintas disciplinas filosóficas.

delssohn[18], ni tampoco un spinozista, como Lessing. Más tarde, cuando otro espíritu llegó a la época y en lugar de la razón meramente intermediaria apareció más claramente la razón que se pone a sí misma y es capaz por sí misma, él (Jacobi) habló de un saber racional inmediato de Dios, por lo visto, solamente para ponerse más en consonancia con su época, pues no había una comprensión especulativa en el hecho de derivar este saber racional inmediato, no de la esencia de la razón ni de la naturaleza de Dios, sino solamente de las circunstancias externas, afirmando que sólo el hombre sabe de Dios. Porque si con este saber racional inmediato hubiera una comprensión verdadera, se vería en seguida que aquel Dios que el hombre sólo puede obtener con un conocimiento de esa índole tendría que estar encerrado en la razón, y por eso sólo podría ser el ente universal, no el Dios personal. Nosotros llamamos personal a un ente justamente sólo cuando está libre de lo universal, y es para él, cuando le compete ser fuera de la razón y según la propia voluntad. Sin embargo, entonces faltaba decir que lo que aquel saber racional inmediato no permite, se consigue con la ciencia, cuyo objeto es llevar, del Dios que está encerrado en el saber racional, al ente propio y, por tanto, a la libertad y a la persona. Así, al discurso sobre el saber racional inmediato se le puede aplicar esta sentencia: "Pero este saber no puede tomar forma de ciencia". Pues el hecho de que este saber mismo no se descubra mediante la ciencia se basa ya en la definición de lo inmediato. Se comprende entonces que un discurso tan poco claro y tan contradictorio consigo mismo lo máximo que pudo conseguir fue un sentido episódico. De todos modos, considerando el

18. Moses Mendelssohn (1729-1786), filósofo judío que defendió a Lessing frente a las acusaciones de ateísmo por parte de Jacobi. Influyó de manera importante, directa e indirectamente, en el desarrollo cultural de su época, dentro y fuera del ámbito judío. Así, por ejemplo, su hija, conocida como Dorothea Veit, se casó con Friedrich Schlegel y formó parte del círculo de los románticos; sus nietos fueron renombrados compositores de música: Félix Mendelssohn y Fanny Mendelssohn.

punto de vista más elevado, desde el intento de Descartes hubo en conjunto más inacción que progreso. (XI, 280-281)

Modelos y piezas maestras de este método tentativo (el método dialéctico) son los diálogos platónicos, en los que siempre preceden ciertas hipótesis (apuestas, tesis) que luego son superadas en el desarrollo. Cuando en este género se consigue la perfección (lo cual seguramente no hay que buscarlo en todos los diálogos platónicos) esas hipótesis se transforman en condiciones, que se relacionan constantemente, de lo único verdadero y permanente que se pone, y de lo cual pasan a formar parte en último término. Platón ha buscado reproducir lo suspensivo del método dialéctico también en el diálogo, del cual incluso tiene el nombre, y en el cual la investigación constantemente se mueve entre la afirmación y la negación, hasta que en la última afirmación, victoriosa sobre el resto, se desvanece cualquier duda y aparece aquello hacia lo cual todo apuntaba y de lo cual todo estaba pendiente (*e quo omnia suspensa erant*). El método dialéctico, así como el método dialógico, no es demostrativo, sino creativo; es aquél en el que se crea la verdad. El tentar está excluido de la ciencia demostrativa, o sólo permitido de un modo muy subordinado. Pero, como se ha dicho, para saber qué es lo existente (y en último término se trata sólo de esto), uno tiene que intentar realmente pensarlo, y de este modo uno experimentará lo que es. *Tentandum et experiendum est*. (XI, 330)

El mejor desarrollo de una vida dedicada a la filosofía debería consistir en empezar con Platón y terminar con Aristóteles. Con esto parece que confíe poco en aquel que intenta lo contrario: así, todavía estoy más convencido de que no creará nada duradero aquel que no se entienda con Aristóteles y que haya usado sus deliberaciones como piedra de afilar para sus propios conceptos. Solamente juntos son Platón y Aristóteles una totalidad. La metafísica es un tejido cuyos hilos principales pertenecen a Platón: en realidad ¿qué sería ella sin el fun-

damento platónico? El momento del primer entusiasmo y de la producción creadora terminó con Aristóteles; a causa de su relación con Platón uno tiene que tener en cuenta el abismo que, sin considerar las pequeñas diferencias entre las vidas de ambos hombres, se había abierto entre la época del uno y del otro. Pues el desarrollo de la vida griega fue increíblemente rápido. En Platón la ciencia helénica pura consiguió su florecimiento máximo. Por más alto que el sol del arte esté sobre Grecia en tiempos de Alejandro, sin embargo, ya ha cruzado el punto del mediodía y tiende al ocaso. Con él apareció de modo más claro y resuelto la necesidad implacable que quiere que la singularidad del pueblo griego sea sacrificada al destino del mundo (*Weltbestimmung*); y también Aristóteles, siguiendo en esa dirección, tuvo que trabajar en la destrucción de lo específico de la filosofía griega. Un personaje como Platón sólo pudo ser un momento, como sucedió con lo supremo en el arte griego y en la poesía; de modo similar a como él mismo ha tocado aquella cima de la ciencia, como él la llama entusiasmado, sólo en un lugar y, por decirlo así, a vuelapié.

A menudo, Platón ha sido llamado el poeta entre los filósofos, y no sin motivo, pues la poesía va delante, ella crea el lenguaje que antes sólo tenía un ser elemental y que en cierto modo sólo es balbuceado, de modo similar a como Aristóteles dice de los primeros filósofos que ellos sólo balbuceaban. La mera necesidad humana se convirtió mediante el poeta en instrumento del espíritu libre, en lenguaje de los dioses, de los seres que están por encima de la necesidad común; él les enseña los estilos superiores, numen audaz. A la poesía sigue la gramática, la cual junta, en los graneros, los dorados frutos crecidos bajo la luz del sol del cielo y la influencia fructífera de la noche, y los prepara para el uso general. No se comete ninguna injusticia contra Aristóteles —al cual Brandis[19] con

19. Christian August Brandis (1790-1867) fue germanista e historiador de la filosofía. Ejerció como profesor de filosofía en distintas universidades alemanas. Visitó a Schelling en distintas ocasiones.

atinada sagacidad teniendo en cuenta lo numerosos que eran, ha llamado el *philologikótaton* ["el más filológico"] entre todos los filósofos— cuando uno explica su relación con Platón como si fuera la del gramático con el poeta. Goethe dice en un lugar de su *Doctrina de los colores*: Platón aparece como un espíritu dichoso que desciende al mundo para alojarse en él un tiempo. Lo más hermoso y más grande en Platón aparece como una visión sublime que ha devenido parte de él, así como la palabra *idéa*, tan llena de significado en él, también significa rostro. Pero así como es natural que ciertas regiones más elevadas se abran primero a naturalezas especialmente capacitadas para ello, del mismo modo es adecuado al curso de la historia que esa dependencia no persista, que medios y caminos de accesibilidad general e incondicionada tengan que ser hallados para aquéllas. Existe en Aristóteles (uno no puede ignorarlo) cierta aversión a Platón; pero en esta antipatía no hay nada personal, sino que responde al impulso de su destino de hacer de la ciencia algo libre de todo carácter distintivo, para convertirlo en algo accesible para todas las inteligencias, un bien común. A Aristóteles no le satisface lo que sólo espíritus distinguidos puedan inventar o apropiarse; él busca lo que convence a todos o a la mayoría, lo que pueda tomar y usar cualquier época, hombres de cualquier país y pueblo. Con pasión persigue cualquier aberración, o aquello que a él le parece que lo es. Animado por su celo en la limpieza de la casa, cosa que en él se ha convertido en un ejercicio habitual, se mueve de manera subversiva en la doctrina de las ideas de Platón como si fuera una telaraña. Con él, a quien el aire tracio de su lugar de nacimiento muy pronto le ha quitado la costumbre de la delicadeza griega mientras le ha aguzado el espíritu griego innato, se pasa de la época más temprana de la creación y la producción a la edad de la crítica, de la literatura, de la erudición. Y así como Alejandría proclama para todos los tiempos el nombre de su fundador, de la misma manera la época alejandrina tiene en Aristóteles su cabeza principal, invisible. Grande fue el efecto de Platón en todos los tiempos, pero el auténtico maestro de Oriente y Occidente fue Aristóteles. (XI, 380-382)

Los caminos de la creación no van de lo concentrado (*Enge*) a lo disperso (*Weite*), sino de lo disperso a lo concentrado. (XI, 494)

Lo que J. G. Hamann ha dicho respecto a Sócrates, pero de forma evidente guiado por indicaciones kantianas, expresa el verdadero resultado de la crítica de Kant al conocimiento natural, de un modo que Kant mismo no fue capaz de hacer: "La semilla de nuestro saber natural tiene que pudrirse, pasar a la ignorancia, para que de esa muerte, de esa nada, brote y sean creados de nuevo la vida y el ser de un conocimiento superior". (XI, 526)

En el curso natural de las cosas, los que viven antes sirven a las generaciones posteriores; los descendientes disfrutan de la sombra de los árboles que los padres, no sin esfuerzo, han plantado y cuidado; la época posterior disfruta de la verdad que la anterior ha conseguido entre luchas, esfuerzos e incluso penas de todo tipo. (XI, 529)

Filosofía de la mitología. Libro primero. El monoteísmo (1842)

Por lo que respecta a la opinión según la cual el concepto de "triunidad" (*Dreieinheit*) es exclusivamente cristiano, en lo que sigue tendremos la oportunidad de mostrar que no es así. Desde tiempos inmemoriales fue habitual buscar huellas e indicios de la idea cristiana en las religiones paganas. Por ejemplo, se puede pensar justamente en el Trimurti[20], el cual, como se pondrá de manifiesto más adelante, únicamente es una forma muy parcial de esta idea, aunque

20. En la religión hindú, el Trimurti significa la ordenación conjunta de sus tres dioses principales: Brahma, Vishnu y Shiva.

una terna (*Dreizahl*) de potencias se muestra como el verdadero fundamento del mismo. Pero ¿qué se quiere decir en general cuando se afirma que ésta es una idea especialmente cristiana? Del monoteísmo han surgido todas las religiones, luego naturalmente también la cristiana. Por eso, la verdadera relación es justamente la contraria de aquella que se quiere expresar con ello: no es que el cristianismo haya creado esta idea, sino que, al revés, esta idea ha creado el cristianismo, ella ya es el cristianismo completo en su origen; así, ella tiene que ser más antigua que el cristianismo que ha aparecido en la historia. Por lo demás, mi opinión es sólo ésta: la raíz más profunda de la trinidad (*Dreieinigkeit*) cristiana reside en la idea de la unidad del todo (*All-Einheit-Idee*). Por lo tanto, que nadie piense que con lo que se ha expuesto hasta ahora, con el concepto de monoteísmo, ya se ha dado toda la doctrina cristiana con sus determinaciones (nuestro desarrollo actual completo tiene a la vista la mitología, no la revelación). Se puede pensar que este árbol de todas las religiones, que tiene sus raíces en el monoteísmo, en último lugar termina necesariamente en la manifestación suprema del monoteísmo, es decir, en el cristianismo. La doctrina cristiana de la trinidad contiene materialmente lo mismo que lo que contiene nuestro concepto del monoteísmo, pero lo contiene en una ampliación hasta la cual nosotros ahora no podemos continuar. (XII, 78-79)

Lo peligroso de la filosofía es precisamente que mediante la mera combinación formal son extraídas algunas fórmulas. Pero la filosofía no es como las ciencias matemáticas, que tienen fórmulas para cosas (*Dinge*) no reales. En filosofía la fórmula no me sirve para nada sin el objeto (*Sache*), y nada peor puede ocurrirle a la filosofía que aquella situación en la que fórmulas que se basan en el conocimiento del objeto son repetidas y adoptadas por aquellos que nunca supieron del objeto. (XII, 90)

La teología habitual sólo reconoce fuera de Dios a las cosas (*Dinge*) concretas, creadas; la tesis según la cual nada que esté fuera de Dios

es Dios tiene, por tanto, en ella sólo el sentido de que las cosas no son Dios, pero las meras cosas no pueden ser consideradas ni como dioses falsos ni como dioses verdaderos. Dioses falsos sólo pueden serlo aquellos que al menos tienen una apariencia de dioses. Pero las meras cosas no son ni siquiera dioses aparentes. Por el contrario, las potencias en su separación pueden, aunque de manera errónea, ser consideradas como dioses, ya que ellas ciertamente no son el Dios verdadero, pero tampoco, desde ningún punto de vista, no-dios. Por más que las potencias en esta tensión y mientras sean comprendidas en ella ya no son realmente Dios, no por eso dejan de ser justamente esto: lo que en su unidad es Dios. Y así, no son ninguna cosa ni tampoco son algo, una cosa (*Ding*), sino puras potencias (*Potenzen*), poderes (*Mächte*) puros y en este sentido divinos, los cuales, aunque en la separación no son Dios, sin embargo, justamente por eso son solamente Dios en el no-acto (*actu*); por lo tanto, no absolutamente, no en cualquier sentido, esto es, también según la mera fuerza son no-Dios. Pero de eso se trata justamente en esta investigación: cómo algo puede ser no el Dios verdadero ni tampoco absolutamente no-Dios, sino realmente un poder (*Macht*) que domina; y esto porque esta investigación no tiene otro propósito que la explicación del paganismo o del politeísmo. También ocurre que en muchos lugares del Antiguo Testamento no se contradice la realidad de los dioses, sino que sólo se dice que ninguno de ellos es el Dios verdadero, el auténtico. El Dios verdadero, el auténtico, enseña el Antiguo Testamento, es siempre el Uno (*Einzig*), es decir, aquél que es único. (XII, 98-100)

El monoteísmo puede ser dogma sólo en tanto que el politeísmo es algo posible, y precisamente objetivo. Como es sabido, dogma implica —como el latín *decretum*, que es usado en declaraciones, en doctrinas—, una decisión, y solamente luego una afirmación. Dogma es algo que tiene que ser afirmado y, por lo tanto, no puede ser pensado sin una contradicción (una oposición). (XII, 104)

Las potencias de las que estamos hablando no son ni algo palpable ni son meras abstracciones (conceptos abstractos): son poderes (*Mächte*) reales, efectivos, en este sentido verdaderos; ellas están en medio, entre lo concreto y los conceptos meramente abstractos, en cuanto que son, no menos que éstos, si bien en un sentido superior, universales (*Universalia*), los cuales al mismo tiempo son realidades, y no, como los conceptos abstractos, cosas irreales. Pero justamente esta región de los universales verdaderos, es decir, reales, es muy poco accesible. (XII, 115)

Aquí nos vemos llevados a lo psíquico, a la parte psíquica de las representaciones mitológicas, sobre lo cual quisiera decir lo siguiente para terminar esta investigación, antes de pasar a la mitología misma:

1. Las representaciones mitológicas se comportan en general como puros productos internos de la conciencia. Ellas no pueden entrar en el hombre desde fuera, él no puede ser consciente de las mismas como meramente traídas a él desde afuera (por ejemplo, como opina Hermann, manifestadas como doctrina). Si las representaciones mitológicas hubieran sido llevadas a la conciencia solamente desde fuera, entonces ésta, que por otra parte en las teorías habituales es aceptada como completamente similar e igual a nuestra conciencia actual, se habría comportado con aquellas representaciones de modo no distinto a como se comporta la nuestra, es decir, esa conciencia habría tenido tantos problemas para reunirlas en sí como nuestra conciencia los tiene para reunirlas y aceptarlas. El hombre tuvo que ser consciente de esas representaciones como producidas en él mismo con fuerza (*Gewalt*) irresistible; ellas sólo pudieron surgir y crecer con la conciencia una vez puesta fuera de sí misma. Por lo tanto:

2. Las representaciones mitológicas no pudieron aparecer como productos de cualquier actividad especial, por ejemplo, de la fantasía, etcétera, sino sólo como productos de la conciencia misma en su

substancia. Solamente de esta manera se comprende su substancialidad, su entrelazamiento con la conciencia, su inseparabilidad de la misma, sólo la cual explica cómo durante un milenio todavía siguieron existiendo en una parte de la humanidad, cómo fueron necesarias luchas acompañadas de todo tipo de horrores para arrancarlas de raíz de la conciencia. Desde el principio, las representaciones politeístas se muestran entretejidas con la conciencia de una manera que nunca lo están las representaciones que son productos de la reflexión más juiciosa y de un conocimiento que sea consciente de todos los fundamentos. Sin embargo, las representaciones mitológicas:

3. Tampoco pueden ser consideradas creaciones de la conciencia en su esencialidad pura o substancialidad, sino como creaciones ciertamente sólo de la conciencia substancial, pero de la conciencia que ha salido de su esencialidad y, en este sentido, que está fuera de sí y entregada a un proceso involuntario. Además, aunque sean creaciones de la conciencia humana, sin embargo, las representaciones mitológicas no son:

4. Productos de la misma en tanto que existe conciencia humana, sino al contrario, en tanto que el principio de la conciencia humana ha salido de la sola relación en la cual existe el fundamento de la conciencia humana, es decir, de la relación de la tranquilidad, de la esencialidad pura o potencialidad. Las representaciones mitológicas son productos de la conciencia humana salida de su fundamento, la cual solamente con este proceso es vuelta a traer a la relación en la que realmente existe conciencia humana. En este sentido, las representaciones mitológicas pueden o tienen que ser consideradas como productos de una conciencia prehumana relativa, es decir, ciertamente como productos de la conciencia humana (también en el sentido de la conciencia substancial), pero a condición de que ésta sea repuesta otra vez en su relación prehumana. En el sentido dado por nosotros, se pueden comparar las representaciones mitológicas con las formaciones y creaciones de la época prehumana de la tierra, de modo si-

milar a como Alexander von Humboldt[21] (en un sentido que no me atrevo a definir) lo ha hecho (aunque éste difícilmente ha querido aludir a lo monstruoso de ambas). Con ello no puedo menos que añadir una observación: cuán completamente erróneo es permitir que la mitología se convierta en una personificación de objetos de la naturaleza real. Las ideas de la mitología van más allá de la naturaleza y del estado actual de la naturaleza. En el proceso que produce la mitología, la conciencia humana es devuelta a aquella época de lucha en la que, justamente con la entrada de la conciencia humana en la creación del hombre, había encontrado su objetivo. Las representaciones mitológicas surgen justamente por el hecho de que el pasado que ya ha sido vencido en la naturaleza exterior vuelve a destacarse en la conciencia, aquel principio ya sometido en la naturaleza vuelve ahora a apoderarse de la conciencia misma. En la producción de las representaciones mitológicas, el hombre, lejos de estar dentro de la naturaleza, está fuera de la misma; está, por decirlo así, apartado de la naturaleza y bajo el poder de una fuerza (*Gewalt*) que, en relación con la naturaleza existente (que se mantiene, que ha llegado a la tranquilidad) o en comparación con ella, tiene que llamarse una fuerza sobrenatural o fuera de lo natural (*aussernatürliche*). Con esta génesis de las representaciones mitológicas, ahora finalmente también se comprende:

5. Lo que todavía no se comprendía con ningún otro modo de formación, esto es, de qué manera esas representaciones pudieron aparecer como algo objetivo-verdadero y real a la humanidad atrapada en ellas. Primero, de manera negativa, ya que ella no podía ser consciente de esas representaciones como procedentes de ella misma, pro-

21. Alexander von Humboldt (1769-1859), naturalista que exploró diversos países y continentes. Hermano de Wilhelm von Humboldt (1767-1835), humanista que se ocupo, sobre todo, de la filosofía de la educación y la filosofía del lenguaje. Los dos hermanos se relacionaron con autores del círculo de Weimar, y también con Schelling.

ducidas libremente, pues esas representaciones eran productos de un principio devenido objetivo respecto al hombre, y que va más allá de la relación en la que es el fundamento de la conciencia humana; un principio que sólo en último término, en su subjetividad reproducida, vuelve a poner la conciencia humana.

Pero esas representaciones mitológicas también de manera positiva tuvieron que aparecer como algo objetivo-verdadero, ya que el fundamento productor de estas representaciones es el principio objetivo o teogónico en sí, mediante el cual justamente ocurre que la conciencia siente su propio movimiento como un movimiento de Dios. Sólo de esta manera se explica la realidad que nosotros tenemos que atribuir a la creencia en los dioses. Pues mientras no lleguemos a hacer comprensible de qué manera el mismo creyente tuvo que estar convencido de la realidad de esas representaciones de un modo que no dejaba lugar a dudas, nosotros podremos intentar varios modos de explicar el fenómeno, pero nunca lo habremos comprendido realmente ni fundamentado de modo riguroso. La mitología no fue ni una obra ni una invención del hombre; se basa en la presencia inmediata de las potencias (*Potenzen*) teogónicas reales. Son las fuerzas (*Kräfte*) originales, en sí teogónicas, las que en su lucha producen las representaciones mitológicas en la conciencia humana. Si basándose en esto, alguien se creyó con derecho a decir que la mitología se crea por medio de un tipo de sugestión, de inspiración, yo no tendría nada que objetar si con ello se entiende no una inspiración divina, sino una inspiración no divina. Pues aquel fundamento teogónico, cuando se vuelve a mover en el hombre y sale de su reposo, en ese sentido no puede llamarse divino; divino, así como humano, solamente lo es en el momento de su restitución completa, cuando retrocede a su misterio originario.

Pero también podría haber otros que creyeran que no se puede conciliar las condiciones de un tal proceso en la conciencia de los hombres con la divina providencia, así como uno ya encuentra nece-

sidad de una disculpa y justificación de Dios, por decirlo así, a causa de los muchos fenómenos de la naturaleza que producen aversión y en parte horror. Sólo hay que considerar esto: si el movimiento que produce la mitología en su desarrollo es un movimiento involuntario, e incluso en su origen aparece en cierto sentido como inevitable (de manera similar a como el salir del hombre de Dios en cierto modo, es decir, tomado desde el punto de vista meramente natural, aparece como un movimiento inevitable), sin embargo, el primer inicio y el motivo de este movimiento sólo es apropiado para la conciencia, aunque a ella misma en lo sucesivo le resulte una acción infundamentada. Y así nosotros somos llevados al inicio real del movimiento teogónico, es decir, del movimiento que produce la mitología, y justamente con ello somos puestos en el inicio de una verdadera filosofía de la mitología. (XII, 127-131)

Filosofía de la mitología. Libro segundo. La mitología (1842)

Ningún país, ni tan sólo el indio, que después se perfeccionó, tuvo una casta de clero tan determinante, ni tampoco estuvo tanto tiempo sometido a ella, como es el caso de Egipto. Pues, aunque desde tiempos muy antiguos el rey era escogido por la casta de los guerreros, no podía recibir la corona real de otras manos que no fueran las del sacerdote, y solamente después de ser iniciado en los misterios sacerdotales. Muchas representaciones figurativas muestran un faraón que recibe justamente de este modo la bendición sacerdotal. Habría que añadir de qué manera en Egipto aumentó el poder y la significación de los sacerdotes. Es lo que dice Heródoto: de todos los mortales, los egipcios han sido los primeros en haber enseñado que el alma (*Seele*) es inmortal. Esta doctrina —expresada de modo tan absoluto— ya excede el límite del círculo de la conciencia meramente

mitológica, de la conciencia todavía comprendida en la mitología. Sin embargo, fue el movimiento mitológico lo que llevó la conciencia egipcia hacia esta doctrina.

La doctrina egipcia de los dioses aparece tan confusa sólo por esto: porque las distintas formaciones de la conciencia egipcia, las distintas generaciones de dioses (que por lo demás Heródoto ya ha diferenciado de manera muy determinada) no se pudieron mantener separadas y mostrar su sucesión de modo separado y ordenado. Esperamos que con nuestras hipótesis esto dé mejores resultados.

El tono fundamental de la mitología egipcia es la lucha. Pero la conciencia no puede permanecer en la oposición establecida por Osiris-Tifón, tiene que haber una decisión, tiene que llegar un momento en el que Tifón o lo tifónico sea superado completamente, B sea transformado completamente en A. Pero lo que es transformado de esta manera, lo que es liberado completamente de lo tifónico, es idéntico él mismo al Osiris puro. Es idéntico al Osiris puro justamente retrocediendo a su no existencia originaria, a la potencia. Pero el mismo Tifón devenido Osiris es puesto sólo como consecuencia de la lucha; él no es el que está oculto originariamente, sino sólo el que ha sido llevado a lo oculto e invisible, aquel que ha sido separado de lo visible, y ciertamente no sin lucha, aquel que, por decirlo así, él mismo ha muerto. Por eso no puede aparecer como lo que originariamente no existe (*nicht Seiender*), sino sólo como uno que ya no existe (*nicht mehr Seiender*), ciertamente ya no como dios del mundo que todavía existe actualmente, y sin embargo tampoco como ninguna cosa (*nichts*); por eso sólo puede aparecer como señor de lo que ya no existe —de lo separado—, como señor de los muertos.

Por lo tanto, de esta manera completamente natural y mediante un desarrollo natural, surge y se da, de la idea de Osiris-Tifón, la idea de Osiris como señor del mundo de los muertos (*Unterwelt*), el cual ahora como tal ya pertenece a una conciencia superior, más esotérica; sólo que aquí con esto esotérico no se tiene que vincular el concepto

de lo disimulado, de lo guardado en secreto para el pueblo. Pues este Osiris que es señor de los muertos aparece en una infinidad de representaciones figurativas: en los sarcófagos de los muertos, en los márgenes de los papiros depositados junto a las momias, incluso en los muros de los templos. Y, por lo visto, Heródoto queda asombrado de encontrarlo así, ya que él, por un lado, no puede por menos que reconocer la identidad de Osiris y Dioniso, pero, por otro lado, sabe que en Grecia, por razones que ahora no puedo especificar, lo exotérico y lo esotérico estaban separados, la doctrina de Dioniso como señor del mundo de los muertos era secreta y sólo se enseñaba en los misterios o por filósofos. Así, Heráclito: *Hádes kaì Diónysos ho autós* ["Hades y Dioniso son lo mismo"]. Pues también en la mitología griega hay un momento en el que Dioniso, que al principio sólo era pensado como una potencia, pasa a estar en todas las potencias.

El dios real, el dios que ahora ha pasado a ser otra vez igual a sí mismo, pero que justamente por ello al mismo tiempo ha retrocedido a la oscuridad, a lo invisible (esto es precisamente el mundo de los muertos), el dios que él mismo es ahora Osiris, es seguido por Isis como corregente en el reino de la no existencia; Isis, en quien ahora también la inclinación tifónica es vencida (vencida, pero de ningún modo eliminada). A la muerte real, al tránsito hacia la no existencia, perteneció en verdad aquella resistencia a la cual la conciencia contrapuso este atractivo: el seguir aferrado al dios real como tal. Pues el que ahora es el invisible y oculto no es éste simplemente o sin más, sino el que ha sido llevado desde la visibilidad a la invisibilidad, y por esto es otro y más determinado que el originariamente invisible. Por lo tanto, de esta manera comparten ahora Isis y Osiris el trono del mundo de los muertos. Pero el dios real no pudo dejar lo visible, no pudo perecer, sin dejar a otro en su lugar: no el segundo, que sólo era mediador, potencia mediadora, que sólo era aquél para el cual el primer dios ha muerto y que ahora vive en él; no es este segundo el que pone el primero en su lugar, sino sólo el tercero, al cual le corres-

ponde desde el principio y que ahora, como hijo de Isis y de Osiris, en adelante bajo el nombre de Horus, es señor del mundo de los vivos (*Oberwelt*), rey del tiempo presente. Ahora ustedes pueden ver cómo, a partir de la conciencia egipcia originariamente contradictoria y confusa, también esta divinidad aparece como necesaria. (XII, 374-376)

6. La filosofía de la revelación

La filosofía de la revelación. Primera parte (1841)

Pues si yo quiero ir hasta el límite de todo pensamiento, entonces tengo que aceptar como posible que no hubiera nada más allá. La última pregunta es siempre: ¿por qué realmente existe algo? ¿Por qué no es la nada? A esta pregunta yo no puedo contestar con meras abstracciones de la existencia real (p. 242).[22]

Cuando surge un ser, éste sólo puede hacerlo en aquella sucesión. Pero ¿por qué surge un ser? La primera realidad nos es dada en aquel espíritu (*Geist*) del cual ciertamente se puede decir: si existe un ser racional o puesto libremente (ambos son lo mismo), entonces tiene que ser aquel espíritu. Pero nosotros no hemos comprendido de ningún modo una necesidad absoluta del mismo, ni tampoco lo hemos derivado de la razón; pues yo siempre puedo preguntar: ¿por qué existe razón y no sinrazón? Aquel espíritu no es algo con el fin de que se dé un ser racional (aunque a nosotros, en un principio, nos pueda parecer así), sino al revés, el ser racional y la razón misma existen porque existe aquel espíritu del cual nosotros justamente por eso

22. Algunos de los fragmentos de la filosofía de la revelación que aquí se han traducido no aparecen en la edición de las obras completas del hijo de Schelling, y sólo lo hacen en el volumen complementario número 6 de las *Schellings Werke* editadas por Manfred Schröter. En estos casos, sólo aparece el número de la página del mencionado volumen.

podemos decir solamente que él es, lo cual quiere decir tanto como que es sin fundamento, o que solamente es porque es, sin ninguna necesidad que lo anteceda (p. 247).

El fundamento, o dicho más correctamente, la causa de la razón, se da más bien sólo en aquel espíritu perfecto. No es que la razón sea la causa del espíritu perfecto, sino que sólo porque éste existe, existe una razón. Con eso se destruye el fundamento de todo racionalismo filosófico, es decir, de todo sistema que eleva la razón a principio. Sólo porque existe un espíritu perfecto existe una razón (p. 248).

Libertad es nuestro supremo bien, nuestra divinidad; la queremos como última causa de todas las cosas. Nosotros no queremos el espíritu perfecto si al mismo tiempo no podemos conseguirlo como el espíritu absolutamente libre; o más bien, el espíritu perfecto es para nosotros sólo aquel que al mismo tiempo es el absolutamente libre (p. 256).

Por lo tanto, solamente aquí lo que existe (*Seiendes*) es el Es (*Ist*) = en verdad espíritu libre = Dios. Solamente aquí el espíritu perfecto ha conseguido, ya no sólo como no-necesidad (*nicht-Notwendigkeit*) pasar al ser, sino también como libertad tomar otro ser distinto de su ser eterno o ser de concepto; es decir, como libertad salir de sí mismo. Así, solamente aquí él puede decir de sí mismo: "Yo seré el que seré", es decir, "el que yo quiera ser; depende solamente de mi voluntad ser éste u otro". Aquí el espíritu perfecto se presenta como Dios; aquí nosotros estamos autorizados a darle este nombre. Pues la palabra Dios es en sí una mera palabra cuando se pregunta por la aplicación correcta de la misma. Pero si lo que uno dice trata de esto: se pregunta, por ejemplo, si el nombre Dios se puede aplicar también a una substancia muerta, que no se mueve, que medita en una necesidad ciega sobre sus propias determinaciones, o si se puede aplicar a un principio que,

en una necesidad similar, por ejemplo mediante negaciones sucesivas de todo ser determinado, se presenta finalmente a sí mismo como la pura nada, entonces sólo puede decidir el uso del idioma, y ciertamente el originario. Y, como nosotros observamos anteriormente, no existe una explicación más auténtica del nombre de Dios que la que el mismo Dios verdadero concede al legislador del pueblo de Israel; pues cuando éste pregunta con qué nombre debe llamarlo a él (al Dios verdadero) ante el pueblo, Él responde: "Yo seré el que seré, éste es mi nombre". Y otro significado tampoco lo tiene el nombre de Jehová, el cual es atribuido al Dios verdadero en todo el Antiguo Testamento, al menos desde los tiempos de Moisés (pp. 269- 270).

El objetivo que tiene que ser alcanzado por medio de lo sucesivo del proceso sólo puede ser un objetivo que se alcance en la criatura, y ciertamente tendría que serlo en la última y suprema, pues en relación con ella todas las precedentes son sólo grados o momentos; ellas no son, por decirlo así, por amor de ellas mismas, sino sólo por amor de aquella última. Pero entonces ¿qué se puede alcanzar en esta última? Por lo visto, que en ella aquel principio que es la causa originaria del proceso, y que durante todo el proceso es el principio que está fuera de sí, sea llevado de nuevo a sí mismo, a su en-sí. Pero el estar-fuera-de-sí (*Aussersichseiende*) que es devuelto a sí mismo, es justamente por eso el que ha llegado a sí mismo, el que es consciente de sí mismo. A pesar de que en estas circunstancias el momento verdadero de este llegar-a-sí-mismo (*Zu-sich-selbst-kommen*) sólo es el final del proceso, o sólo ocurre al final del proceso, sin embargo podemos decir: todo el proceso sólo es un sucesivo llegar-a-sí de lo que en el hombre (como criatura suprema y última) es la conciencia de sí mismo. Por lo tanto, esta última conciencia de sí mismo debería ser consciente del camino completo, de todos los momentos, por decirlo así, de todos los sufrimientos y las alegrías de este devolver. En esta conciencia final deberían entrar todos los momentos del proceso no

meramente como distinguibles, sino como realmente distinguidos y sentidos individualmente. En esta última conciencia debería habitar, por decirlo así, el entendimiento supremo, la ciencia perfecta. Si nosotros no encontramos esta ciencia en la conciencia humana tal como es ahora, si la conciencia humana sólo puede llegar a obtener otra vez esta ciencia luchando, y más esforzándose para lograrla que no consiguiéndola —tal como sugiere la palabra filosofía—, esto no significa que una tal conciencia perfecta del hombre, que conserve y distinga en sí todos los momentos de su camino o de su devenir, no fuera el objetivo originario. Pues justamente por eso nosotros luchamos y nos esforzamos para lograr esa ciencia: porque ella debería estar en nosotros, porque ella pertenece a nuestra esencia. Ya Platón ha sentado la doctrina, y sin duda como transmisión de una época más antigua, que toda ciencia verdadera sólo es recuerdo, y, por lo tanto, también que todo esfuerzo para lograr esa ciencia, especialmente la filosofía, sólo es esfuerzo para el recuerdo. En la ciencia nosotros nos esforzamos justamente sólo por ir otra vez hacia allí: donde nosotros, es decir, el hombre en nosotros, ya estuvo una vez. Y este esfuerzo hacia un conocimiento verdaderamente central que lo abarque todo desde el punto central, ese mismo esfuerzo es el testimonio indiscutible de que la conciencia humana originariamente ha estado en ese conocimiento, y de que debería estar en él (pp. 286-288).

El tránsito natural del paganismo al cristianismo, es decir, a la revelación perfecta, son realmente los misterios griegos. Sería imposible presentar la revelación en su relación con el paganismo, y según esto de manera correcta, sin antes haber investigado el contenido de los misterios griegos (p. 410).

Los misterios se contraponían a la mitología pública o exotérica; sin embargo, esta contraposición no se debe pensar como contradicción. Los misterios eran más bien solamente lo interno, sólo la llave

y, por decirlo así, la última explicación de la mitología misma, como ya se ha mostrado. Según esto, el proceso principal de los misterios sólo pudo ser la última crisis, es decir, la última crisis de la conciencia mitológica misma. Los misterios eran sólo una presentación repetida del proceso mediante el cual la conciencia se supera y se decide completamente por el último conocimiento (p. 443).

Primero, un largo vagar de un lado para el otro (…), y caminos complicados; debido a cierta oscuridad (una oscuridad de una naturaleza especial que, según los lugares mencionados anteriormente, fue oscurecida todavía más por medio de fenómenos luminosos alternos), debido a cierta oscuridad, pues, caminos sospechosos (que producen desconfianza y horror) e infructuosos (que no llevan a ninguna parte). Después, antes del final: miedo, escalofríos, temblores, sudor frío y horror. Pero luego sale al encuentro de los iniciados una luz maravillosa, o llanuras resplandecientes y praderas con voces y danzas de coros, y sonidos dignos de respeto y sagrados (*hierà akoúsmata*), y fenómenos divinos (*phantásmata hágia*). Acto seguido, el entonces ya totalmente consumado e iniciado es dejado en libertad (*eleútheros gegonós*), y, emancipado, recorre la enigmática fiesta deambulando coronado (p. 449).

Pero la pregunta principal para nosotros es qué sucedía interiormente a los iniciados (en los misterios), qué provecho interior obtenían ellos de este proceso, en qué consistía realmente aquella célebre felicidad (p. 450).

No era una felicidad sólo pensada, semejante a la que siente el verdadero filósofo: era una felicidad realmente experimentada, pensada realmente (p. 450).

Primero experiencia; después doctrina. Sólo a partir de la verdadera experiencia se forma la doctrina (p. 451).

Según el conocimiento que Platón tenía de los misterios, la verdadera felicidad de la *epópteia*[23] consistía en el restablecimiento de aquella conciencia pura, arquetípica (*urbildliche*), por decirlo así, todavía celestial y paradisíaca. Platón compara, por medio de las expresiones de que se sirve, la intuición (*Anschauung*) en los misterios con aquella intuición de la que ha participado el hombre en una existencia prematerial (p. 457).

Los misterios anticipaban, por decirlo así, lo que ningún ojo había visto, lo que ningún oído había percibido, lo que sólo ven aquellos que mueren (p. 494).

Por eso no tengo ningún reparo en decir que el último contenido de los misterios era, sin ninguna duda, una superación completa del politeísmo, una liberación completa de éste; y por eso era monoteísmo superior en el sentido de que se mostró a la totalidad del género humano una religión común como futura, como venidera algún día con certeza (p. 524).

La filosofía de la revelación. Segunda parte (1841)

Sólo en este sentido, las acciones de Dios en la revelación están por encima de todo concepto: no se trata de que nosotros no las podamos comprender, sino que para comprenderlas tenemos que concebir una medida que sobrepasa todas las medidas humanas habituales. (XIV, 27)

Si nos situamos en la cima del punto de vista conseguido, las tres personas también pueden ser pensadas como soberanos sucesivos,

23. *Epópteia* era la palabra que designaba el estadio final al que llegaba el iniciado en el proceso de los misterios.

como los tres soberanos de los tiempos que se suceden. Se puede decir: el tiempo previo a la creación es, en sentido propio, el tiempo del Padre, dado que el ser todavía está exclusivamente en su mano; el tiempo presente es, en sentido superior, el tiempo del Hijo, del cual justamente por eso, en el lugar tratado últimamente con una indicación clara, se ha dicho: él tiene que reinar hasta que todo lo que se le opone se convierta en escabel de sus pies, es decir, en su fundamento, en su base, en su *hypokeímenon*; y el tercer tiempo, que durante toda la creación es el futuro, al que todo tiene que ir a parar, es el tiempo del Espíritu. Por lo tanto, se pueden pensar las tres personas como los soberanos sucesivos de tres tiempos distintos, es decir, de los grandes tiempos o tiempos del mundo, de los *chrónon aionían*: 1) el tiempo del poder exclusivo del Padre; 2) el tiempo de la creación actual, en el que todo ser pasa al Hijo, por lo tanto, el poder del Hijo sobre el ser también es exclusivo; y 3) el tiempo en el que no habrá ningún tiempo más, por lo tanto, la eternidad misma. (XIV, 71)

Un autor del siglo XVII, el conocido como Angelus, llamado Silesius, tiene entre sus epigramas espirituales también éste:

El Padre fue antes, el Hijo todavía es actualmente,
El Espíritu será finalmente en el día de la gloria.

Difícilmente este epigrama fue pensado en aquel sentido supremo, aunque las sentencias del Nuevo Testamento: “Yo soy el Alfa y el Omega”, “el inicio y el final”, “el primero y el último”, ya al menos señalan que Dios, que en el inicio es futuro absoluto —“el que será”, éste es su nombre absoluto—, para revelarse en verdad tuvo que distinguir algo en sí, tuvo que ponerse como inicio y final; y, de manera todavía más precisa, el Nuevo Testamento también distingue tres tiempos, como lo expresa el Apocalipsis: “Yo soy el que es, el que fue

y el que viene". En aquel epigrama, de manera indiscutible, se entiende que el tiempo en el que fue el Padre corresponde sólo al tiempo del Antiguo Testamento; y que el tiempo en el que es el Hijo equivale al tiempo del Nuevo Testamento. Pero incluso estos tiempos concretos reproducen ya, aunque sólo sea en un círculo reducido, los superiores y más universales. Por lo tanto, aquel epigrama se tiene que entender más en el sentido de una secta, o mejor, de un número de hombres que piensan profundamente en la Edad Media, y que justamente del hecho de que el tiempo del Antiguo Testamento ha sido el tiempo del Padre, y de que el tiempo del Nuevo Testamento es el tiempo del Hijo, concluyen que se aproxima una tercera economía (*Ökonomie*), un tercer tiempo, el tiempo del Espíritu, que deberá traer el evangelio eterno. Como adepto de esta doctrina de un evangelio eterno que se anuncia, fue considerado de manera especial el abad, mencionado más arriba, Joaquín[24]; y quizás esta aplicación que él hizo de la doctrina de la trinidad (*Dreieinigskeitlehre*), representándose las tres personas, por decirlo así, como exponentes o potencias de tres tiempos sucesivos, ha dado la oportunidad de acusarle de triteísmo. Cuando los adeptos a esta doctrina llamaron eterno al evangelio que se anuncia, esto sin duda alguna tenía que parecer chocante si con ello al mismo tiempo quería decirse que el evangelio de Cristo sólo era pasajero, todavía no el último y permanente para siempre. Aquí, empero, como se comprende, tengo que abstenerme de decidir si: esto era una opinión real, surgida y causada por el estado bastante menos que perfecto de la Iglesia, o si el sentido era más bien que se aproxima un desarrollo superior al evangelio de Cristo, por medio del cual se pasará al evangelio del espíritu, en el que el cristianismo

24. Joaquín de Fiore (1145-1202) fue un abad del monasterio cisterciense de Corazzo (Italia), y defendió la idea de la historia como un proceso de desarrollo espiritual que tiene que pasar por tres tiempos, cada uno de los cuales corresponde a una de las tres personas de la Trinidad.

—mantenido exteriormente sólo por medio de la presión del espíritu y la ocultación, pero justamente por eso interiormente oscurecido y convertido de nuevo en secreto incomprensible—, aparecerá a la plena luz de una verdad perfectamente comprendida y entendida. Para nosotros, aquí, aquella sucesión tiene el sentido más amplio y general de que todo, es decir, la creación entera, es decir, todo el gran desarrollo de las cosas, va del Padre, por medio del Hijo, al Espíritu. El Padre fue antes, esto es, antes de todo tiempo; el Hijo es en la actualidad, él es la personalidad que reina durante la creación presente; el Espíritu será después del tiempo, como último soberano de la creación terminada, la creación que ha vuelto a su inicio y, por lo tanto, al Padre. No se trata de que se acabe la grandeza del Padre y del Hijo, sino de que la grandeza del Espíritu se añade a la del Padre y a la del Hijo; y sólo con ello esa grandeza deviene perfecta y realizada. Pues aquello que Juan dice de los hombres individuales: "el alojamiento divino de Dios en el hombre sólo se completará cuando llegue el Espíritu", esto también vale para la totalidad. "El día de la grandeza" es el día del enaltecimiento del Padre, del Hijo y del Espíritu. (XIV, 72-73)

Para mí el cristianismo sólo es un fenómeno que intento aclarar. (XIV, 201)

La muerte del hombre sería no tanto una separación como una esentificación (*Essentification*), en la que sólo lo contingente perece, pero lo esencial, lo que el hombre verdaderamente es, se conserva (…). Eso esentificado (*Essentificirte*), en lo que también se conserva lo físico, tiene que ser un ente supremamente real, incluso, según la verdadera valoración, de lejos mucho más real que el cuerpo actual, el cual, debido a la exclusión recíproca de sus partes, es sólo una totalidad compuesta y, justamente por eso, frágil y quebradiza. (XIV, 207-208)

Por eso, seguramente, no es en vano que el cristianismo reconozca decididamente aquel tercer estado que nosotros hemos determinado como tercera potencia de la vida completa del hombre, por medio de la llamada resurrección de los muertos, la cual sólo podrá ser una revivificación de la vida concreta y natural hacia un nuevo resultado que entonces será eterno, y en que la vida natural y espiritual, después de que a cada una le haya sido permitido existir para sí, serán llevadas a la unidad de manera absoluta e indisoluble. (XIV, 215)

Es necesario, después de que la naturaleza se ha enturbiado para el hombre y que para él ha devenido ininteligible, que en un estado futuro ella también se le transfigure, que, armonizados lo exterior y lo interior, lo físico se subordine a lo espiritual, que el cuerpo adquiera la naturaleza de un cuerpo espiritual, de un *sómatos penumatikoû*, como es llamado por el apóstol (1 Cor., 15, 44) (…). El hombre que haya pasado la primera prueba, y que haya afirmado el lugar en el que fue creado, será, comparado con lo que ahora llamamos hombre, superhombre (*übermenschlich*). (XIV, 221)

"A mí me es dado todo el poder en el cielo y sobre la tierra"; con estas palabras Cristo se separa de sus discípulos. Feliz el que comprenda estas palabras en toda su verdad, es decir, el que comprenda tanto que Cristo tiene todo el poder, como que ese poder le ha sido dado a él, es decir, que le ha sido dado como ente que es para sí (*für-sich-Seiende*), como ente que existe fuera de Dios (*ausser-Gott-Seiende*). Quien reconozca a Cristo en su substancia, como personalidad particular y, al mismo tiempo, como aquella a la que le ha sido dado todo el poder, ese tiene al Cristo verdadero, al Cristo tal como es; ése está en el punto de vista de la existencia presente y de la vida de la humanidad. Y así, tal como dice el apóstol, por el hecho de que Dios ha reconciliado al mundo consigo mismo en Cristo, es presentada aquella suprema relación de la mediación que ya existía en la creación; la

relación que allí sólo consigue el pensamiento supremo (el secreto de la creación misma está en Cristo de manera clara y comprensible para cualquier hombre, presentado como verdad y realidad inmediatas). Por lo demás, ahora todavía queda esto por considerar: por medio de la grandeza actual de Cristo se supera aquella desglorificación (*Entherrlichung*), aquella negación en la que él ha sido puesto por medio de la culpa del hombre; pero, dado que también esta (perfecta) grandeza de Cristo permanece escondida, entonces todavía falta un último enaltecimiento, un enaltecimiento claro y universal para el futuro. (XIV, 227)

Puede parecer casi superfluo mencionar que el mundo de los ángeles es aquel que en la revelación tiene la mayor analogía con la mitología. (XIV, 279)

Con la caída, el hombre se separó de su ángel, puso fuera de sí, como potencia, aquello que él realmente debería ser; en el mundo de los espíritus (*Geisterwelt*), después de la muerte, la relación podría invertirse. El hombre que después de la muerte no pueda juntarse con su ángel y no sea capaz de aquella vida universal del ángel, será puesto en la más triste y profunda potencialidad (= oscuridad). (XIV, 284)

El ángel bueno no se separa del hombre, y está tan unido al hombre, que incluso cuando éste se separa de Dios, lo sigue con interés, por decirlo así, con sus ojos. (XIV, 285)

Las representaciones de Satán, así como las de los ángeles buenos y malos, están tan enraizadas en todo el contenido del cristianismo, que quien no haya contrastado su opinión sobre ello sólo será capaz de representaciones inestables sobre el sentido del cristianismo. Pero así como constantemente he intentado relacionar objetivos generales con conferencias de temas especiales, este último desarrollo también ha servido para introducir un concepto en la ciencia que hasta ahora

le era completamente ajeno: el concepto de un auténtico mundo de los espíritus (*Geisterwelt*). (XIV, 292)

Juan es el apóstol de la Iglesia del futuro, de la única Iglesia verdaderamente universal, de la Iglesia de la segunda, de la nueva Jerusalén, aquella que él mismo vio descender del cielo, preparada como una novia aderezada para su hombre, aquella ciudad de Dios que ya no excluye nada (una contradicción hasta entonces permanente), en la que caben tanto paganos como judíos, en la que tanto paganismo como judaísmo están incluidos, que existe por sí misma, sin coacción que limite, sin autoridad exterior, del tipo que sea, porque cada uno acude por libre voluntad, cada uno por propio convencimiento, en tanto que allí su espíritu ha encontrado una patria y pertenece a ella. (XIV, 328)

Bibliografía

Fuentes de Schelling:

Sämtliche Werke, editada por Karl Friedrich August Schelling (hijo del filósofo), Stuttgart, J. G. Cotta, 1856-1861.

Schellings Werke, editada por Manfred Schröter, Múnich, C. H. Beck/R. Oldenbourg, 1927-1954.

F. W. J. Schelling, Historisch-Kritische Ausgabe, editada por H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs, H. Krings y H. Zeltner, por encargo de la Comisión de la Academia de Ciencias de Baviera, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1975.

F. W. J. Schelling, Ausgewählte Schriften, recopilación de Manfred Frank, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1985.

Traducciones al castellano:

SCHELLING, F. W. J., *Del Yo como principio de la filosofía, o Sobre lo incondicionado en el saber humano*, ed. de Illana Giner Comín y Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, Madrid, Editorial Trotta, 2004.

SCHELLING, F. W. J., *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, ed. de Virginia Careaga, Madrid, Tecnos, 1993.

SCHELLING, F. W. J., *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, ed. de Arturo Leyte, Madrid, Alianza Universidad, 1996.

SCHELLING, F. W. J., *Sistema del idealismo trascendental*, ed. de J. Rivera de Rosales i V. López-Domínguez, Barcelona, Anthropos, 1988.

SCHELLING, F. W. J., *Filosofía del arte*, ed. de V. López-Domínguez, Madrid, Tecnos, 1999.

SCHELLING, F. W. J., *El "Discurso de la Academia". Sobre la relación de las Artes Plásticas con la Naturaleza (1807)*, ed. de Arturo Leyte i Helena Cortés, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

SCHELLING, F. W. J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, ed. de Arturo Leyte y Helena Cortés, Barcelona, Anthropos, 2000.

SCHELLING, F. W. J., *Las edades del mundo*, ed. de Jorge Navarro Pérez, Madrid, Ediciones Akal, 2002.

SCHELLING, F. W. J., *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, ed. de María Antonia Seijo Castroviejo, Madrid, Editora Nacional, 1984.

SCHELLING, F. W. J., *Filosofía de la revelación. I. Introducción*, ed. de Juan Cruz Cruz, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998.

Bibliografía sobre Schelling:

BAUMGARTNER, HANS MICHAEL (Hrsg.), *Schelling,* Friburgo/Múnich, Verlag Alber, 1975.

BEACH, EDWARD ALLEN, *The Potencies of God(s). Schelling's Philosophy of Mythology,* Nueva York, State University of New York Press, 1994.

BLOCH, ERNST, *Neuzeitliche Philosophie II: Deutscher Idealismus. Die Philosophie des 19. Jahrhunderts. Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, volumen 4, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1985.

BOWIE, ANDREW, *Schelling and Modern European Philosophy. An Introduction*, Londres y Nueva York, Routledge, 1993.

FISCHER, KUNO, *Schelling. Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, Carl Winter´s Universitätsbuchhandlung, 1902.

FRANK, MANFRED, *Der unendliche Mangel an Sein: Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1975.

FRANK, MANFRED, Y KURZ, GERHARD, *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1975.

FRANK, MANFRED, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1985.

FRANK, MANFRED, *Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1989.

FRANK, MANFRED, *El Dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.

FRANZ, ALBERT, *Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie F. W. J. Schellings*, Amsterdam-Atlanta, Editions Rodopi B.V., 1992.

FUHRMANS, HORST, *Schellings Philosophie der Weltalter*, Düsseldorf, Verlag L. Schwann, 1954.

HABERMAS, JÜRGEN, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bonn, Universidad de Bonn, Tesis doctoral, 1954.

HARTMANN, EDUARD VON, *Schellings philosophisches System*, Leipzig, 1897, i *Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer,* Berlín, 1869, Aalen, Scientia Verlag, 1979.

HASLER, LUDWIG, *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1981.

HEIDEGGER, MARTIN, *Schelling y la libertad humana*, Caracas, Monte Avila Editores Latinoamericana, 1985.

JÄHNIG, DIETER, *Schelling. Die Kunst in der Philosophie*, Erster Band, Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1966.

JASPERS, KARL, *Schelling. Grösse und Verhängnis*, Múnich, R. Piper & Co. Verlag, 1955.

LEYTE, ARTURO, *Las épocas de Schelling*, Madrid, Ediciones Akal, 1998.

MARQUARD, ODO, *Tranzdendentaler Idealismus. Romantische Naturphilosophie. Psychoanalyse*, Colonia, Verlag für Philosophie Jürgen Dinter, 1987.

PÉREZ-BORBUJO ÁLVAREZ, FERNANDO, *Schelling. El sistema de la libertad*, Barcelona, Herder, 2004.

SCHULZ, WALTER, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1955.

TILLIETTE, XAVIER, *Schelling. Biographie*, Berlín, Klett-Cotta, 2004.

TILLIETTE, XAVIER, *Schelling. Une philosophie en devenir*, volúmenes I y II, París, Librairie philosophique J. Vrin, 1970.

WIRTH, JASON M., *The Conspiracy of Life. Meditations on Schelling and His Time*, Nueva York, State University of New York Press, 2003.

ZELTNER, HERMANN, *Schelling*, Stuttgart, Fr. Frommans Verlag, 1954.

ŽIŽEK, SLAVOJ, *The indivisible Remainder. An Essay on Schelling and related Matters*, Londres y Nueva York, Verso, 1996.